महान् दार्शनिक कुमारिल भट्ट
र
भाट्ट-मीमांसा-दर्शनको संक्षिप्त परिचय

महामहोपाध्याय डा. निर्मलमणि अधिकारी "आयोदधौम्य"

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu collection

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

महान् दार्शनिक कुमारिल भट्ट र भाट्ट-मीमांसा-दर्शनको संक्षिप्त परिचय

मित्रवर डा. सुबोध शुक्लजीलाई
स्नेह!

[illegible]

(२०७४/११/५)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

महान् दार्शनिक कुमारिल भट्ट र भाट्ट-मीमांसा-दर्शनको संक्षिप्त परिचय

लेखक :
महामहोपाध्याय डा. निर्मलमणि अधिकारी "आयोदधौम्य"
भाषा तथा आमसञ्चार विभाग, काठमाडौं विश्वविद्यालय

प्रकाशक :
शिवप्रसाद गौतम
शान्तिदेवी गौतम
सुशील गौतम

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

कृति : *महान् दार्शनिक कुमारिल भट्ट र भाट्ट-मीमांसा-दर्शनको संक्षिप्त परिचय*
लेखक : **महामहोपाध्याय डा. निर्मलमणि अधिकारी "आयोदधौम्य"**
प्रकाशक : शिवप्रसाद गौतम, शान्तिदेवी गौतम र सुशील गौतम, काठमाडौं

सर्वाधिकार © निर्मलमणि अधिकारीमा सुरक्षित ।

प्रथम संस्करण : **वि.सं. २०७१ (सन् २०१४)**

ISBN: 978-9937-2-8831-6

छपाईः सिटी अफसेट प्रेस, ज्वागल, ललितपुर ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्राक्कथन

महान् दार्शनिक कुमारिल भट्टको संक्षिप्त परिचय दिँदै भाट्ट-मीमांसा-दर्शनको पनि सामान्य रूपरेखा प्रस्तुत गर्ने उद्देश्यले यो पुस्तक तयार पारिएको हो । मीमांसादर्शनको उद्धार एवं वैदिक परम्पराको पुनरुज्जीवनमा आचार्य कुमारिलको निर्णायक भूमिका रहेको मान्दै उक्त दर्शन एवं परम्पराका अनुयायीहरूले उनलाई महान् विभूतिका रूपमा सम्मान गर्छन् । सम्प्रदायनिरपेक्ष मापदण्डबाट पनि उनको दार्शनिक व्यक्तित्वको महत्ता स्वीकारिएको छ । वैदिक दर्शनको अनुशीलन गर्नेहरूका लागि दार्शनिक कुमारिल भट्ट सदैव स्मरणीय, वन्दनीय, अनुकरणीय रहिआएका छन् । हिन्दू जीवनपद्धतिमा व्यावहारिक वा लौकिक सन्दर्भमा भाट्टमतलाई नै आधिकारिक मानी "व्यवहारे भाट्टनयः" भनी उनको अत्युच्च मूल्याङ्कन गरिएको छ ।

वैदिक आस्तिक दर्शनका क्षेत्रमा मीमांसा र वेदान्तलाई साथसाथै उल्लेख गरिएजस्तै दार्शनिकद्वय कुमारिल र शङ्कराचार्यलाई पनि साथसाथै स्मरण गरिने प्रचलन छ । कुमारिल र शङ्कराचार्यलाई वैदिक पुनरुज्जीवनका सर्वश्रेष्ठ नायकसमेत भनिएको छ । यी दुईजनामा आचार्य कुमारिल पूर्ववर्ती हुन् भने आचार्य शङ्कर उनीभन्दा पछाडिका हुन् । वास्तवमा मीमांसक कुमारिलकै पौरखबाट पुनः निर्मित वैदिक मार्गका उत्तराधिकारी हुन् अद्वैत वेदान्ती शङ्कर ।

'मीमांसा' शब्दको सामान्य अर्थ विचार गर्नु हो र वैदिककालदेखि लिएर सूत्र-भाष्यकालसम्म मीमांसा शब्द विचारको अर्थमा प्रयुक्त हुँदै आएको छ । विशेष अर्थमा यस शब्दले एक दर्शन-विशेषलाई जनाउँछ । मीमांसा चिन्तनको उद्गम वेदबाटै भएको हो भने मीमांसादर्शनको सुव्यवस्थित रूप सर्वप्रथम सूत्रग्रन्थबाट स्थिर भएको हो । यस परम्परामा वृत्ति, भाष्य, वार्तिकका साथै परवर्ती अधिकरण ग्रन्थ र प्रकरण

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

ग्रन्थहरूले यसको सङ्कथनमा योगदान दिएका छन् । मीमांसादर्शनको परम्परामा जैमिनिका परवर्त्ती शबर तथा कुमारिलले उक्त चिन्तन पद्धतिलाई उत्तरोत्तर विकास गराएका छन् ।

मीमांसादर्शनान्तर्गत तीन मत वा पन्थहरू रहेको मानिन्छ । यसअनुसार, कुमारिलजस्तै प्रभाकर मिश्र र मुरारि मिश्र पनि मत-प्रवर्तक मानिन्छन् । कुमारिल र प्रभाकरका कार्य यति प्रभावकारी मानिए कि यिनका नामबाट दुई विशिष्ट सम्प्रदायहरू चले र समस्त परवर्ती विद्वान्हरूले यिनैको अनुसरण गरे । मुरारि मिश्रले तेस्रो मार्ग चलाएको भए तापनि उनी अल्पज्ञात नै रहे । 'भाट्ट-मीमांसादर्शन' भन्नाले मीमांसादर्शनको परम्परामा कुमारिल भट्टका मतमाथि आधारित रही विकास भएको दार्शनिक मतलाई बुझिन्छ ।

हालैका अन्वेषणबाट महान् दार्शनिक कुमारिल भट्टको जन्म तथा कर्म थलो मूलतः वर्तमान नेपालभूमि नै रहेको हुन सक्ने सम्भावना प्रबल देखिन्छ । उनी कहिले, कहाँ जन्मे र उनको कर्मस्थल कहाँ रह्यो भन्नेबारे यकीन गर्नका लागि थप अन्वेषण आवश्यक छ । उनी मिथिला क्षेत्रका थिए भन्ने तथ्यलाई नै प्रायः मान्ने गरिएको सन्दर्भमा नेपालको मिथिलाक्षेत्रमा केन्द्रित भई सघन अन्वेषण गर्दा यथार्थको उद्घाटन हुने नै छ ।

यस पुस्तकले महान् दार्शनिक कुमारिल भट्टको जीवनी र उनको चिन्तनका केही पक्षलाई उजागर गर्ने विश्वास मैले लिएको छु । सङ्क्रमणमा रहेको नेपाल राष्ट्र एवं नेपाली समाजले महान् दार्शनिक आचार्य कुमारिल भट्टलाई चिन्नु, बुझ्नु र उनका चिन्तनका प्रकाशबाट आलोकित हुनु अत्यावश्यक छ भन्नेमा पनि म विश्वस्त छु ।

किशोर वयदेखि नै मीमांसा दर्शन पढ्ने अवसर मलाई मिल्यो । वि.सं. २०६२ मा यस दर्शनबारेको मेरो पुस्तक

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मीमांसा-दर्शन निर्देशन प्रकाशित भएको थियो ।[1] मीमांसा दर्शनको अनुशीलनलाई अगाडि बढाउँदै मैले "सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक अध्ययन" शीर्षकमा विद्यावारिधि शोध सम्पन्न गर्ने सौभाग्य पनि पाएँ ।[2] मेरो विद्यावारिधि (पीएच.डी.) शोधप्रबन्धले सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक सिद्धान्तीकरण एवं सञ्चारको भाट्ट-मीमांसा-ढाँचा प्रस्तुत गरेको प्रसङ्ग यहाँनेर उल्लेख्य छ ।

भाट्ट-मीमांसादर्शनजस्तो गहन विषयमा शोधकार्य गर्न सक्ने गरी आफूलाई संस्कार गर्ने ब्रह्मलीन परमपूज्य पिताजी पण्डित रुद्रमणि अधिकारीलाई पुनः पुनः स्मरण गर्दछु । परमपूज्य पिताजीको देहावसान भइसकेको भएतापनि पिताजीको आध्यात्मिक आलोक नै मेरो मार्गदर्शक रहिआएको छ । पिताजीकै कारणले वैदिक हिन्दू अन्तर्ज्ञानलाई अन्वेषण गर्ने कार्यमा म अग्रसर भएको छु र यहाँसम्म आइपुगेको छु । पिताजीका साथै आमा रमादेवी अधिकारी र मेरी जीवनसङ्गिनी श्रीमती ऊर्मिला र छोरीहरू सुप्रिया यशस्विनी र सुयशा प्रियदर्शिनीलाई पनि म यस अवसरमा स्मरण गर्दछु ।

मीमांसा र बौद्ध दर्शनद्वयका आधिकारिक विद्वान्का रूपमा राष्ट्रिय-अन्तर्राष्ट्रिय ख्याति कमाइसक्नु भएका सह-प्रा. डा. काशीनाथ न्यौपाने (प्रमुख, बौद्ध दर्शन विभाग, वाल्मीकि विद्यापीठ, नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय, काठमाडौं), राष्ट्रकै गौरवका रूपमा रहनु भएका सुप्रसिद्ध विद्वान् डा. महेशराज पन्त एवं मदन पुरस्कारबाटसमेत सम्मानित सुप्रसिद्ध कविवर भानुभक्त पोखरेलको प्रत्यक्ष/परोक्ष दिग्दर्शनबिना यो पुस्तक

---

[1] अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६२ । *मीमांसादर्शन निर्देशन* । काठमाडौं : प्रशान्ति पुस्तक भण्डार ।

[2] अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६९ । सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक अध्ययन (विद्यावारिधि शोधप्रवन्ध) । वसन्तपुर, काठमाडौं : नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय अनुसन्धान केन्द्र ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

तयार हुन सक्ने थिएन । उहाँहरू तीनैजनाप्रति मेरो श्रद्धा यहाँ व्यक्त गर्दछु । साथै, पुस्तक प्रकाशनको प्राविधिक पक्षमा विशेष योगदानका लागि मित्र एवं मिडियाअनुसन्धानविद् दीपक अर्याल र मेरी अनुसन्धान सहयोगी प्रियंका झालाई धन्यवाद दिन्छु ।

यस पुस्तकको प्रकाशन मेरा शिष्य सुशील गौतमले गरेका हुन् । आफ्ना पिता शिवप्रसाद गौतम र माता शान्तिदेवी गौतमको सम्मान स्वरूप उनले यसरी पुस्तक प्रकाशित गराएका छन् । यसबाट उनले उदाहरणीय कार्य गरेका छन् । उनलाई मेरो आशिर्वाद छ ।

नेपाल एवं समस्त भारतवर्षको पुनर्जागरण एवं श्रेष्ठताको लागि सनातन वैदिक हिन्दू धर्म, दर्शन, सभ्यता, संस्कृतिको पुनरुज्जीवन एवं मूलप्रवाहीकरण हुनै पर्दछ भन्नेमा म विश्वस्त छु । भाट्ट-मीमांसा-दर्शनको अनुशीलन त्यसै दिशामा गरिएको अनुष्ठान हो ।

विनीत,
निर्मलमणि अधिकारी

तनहुँ, छाङ्ग गा.वि.स.–४, पिपलटार
सम्प्रति : भाषा तथा आमसञ्चार विभाग, काठमाडौं विश्वविद्यालय
इमेल : nma@ku.edu.np
vedicbrahman@gmail.com

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

विषय सूची

अध्याय १

मीमांसादर्शनको परिचय १
१.१ मीमांसादर्शनको नामकरण १
१.२ मीमांसादर्शनको उद्भव २
१.२.१ सूत्र-साहित्य ५
१.२.२ जैमिनि र मीमांसासूत्र ७
१.२.३ शाबर-भाष्य १४
१.३ मीमांसादर्शनको क्षेत्र १६
१.४ मीमांसादर्शनानुपेक्षण २०
१.५ मीमांसादर्शनान्तर्गत विभिन्न मतहरू २२

अध्याय २

दार्शनिक कुमारिल भट्टको संक्षिप्त परिचय २६
२.१ नम २६
२.२ समय २६
२.३ जन्म-स्थान २८
२.४ वंश-परम्परा २८
२.५ कृतिहरू २८
२.६ कुमारिल भट्टको मूल्याङ्कन ३०

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अध्याय ३

भाट्ट-मीमांसादर्शनको संक्षिप्त परिचय		**३५**
३.१	नामकरण	३५
३.२	भाट्ट-मीमांसादर्शनको क्षेत्र	३५
३.३	भाट्ट-मीमांसादर्शनमा प्रमा, प्रमाण र प्रमेय	३७
३.३.१	प्रमा	३७
३.३.२	प्रमाण	४०
	• प्रत्यक्ष	४०
	• अनुमान	४५
	• शाब्द	४७
	• उपमान	४९
	• अर्थापत्ति	५०
	• अनुपलब्धि	५१
३.३.३	प्रमेय	५३
	• द्रव्य	५४
	• जाति (सामान्य)	६३
	• गुण	६४
	• कर्म	६८
	• अभाव	६९
३.४	कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्त	६९
३.४.१	ज्ञान प्रक्रियाका चार अवयव	६९
३.४.२	ज्ञाततावाद	७१
३.४.३	स्वतः प्रामाण्यवाद	७१
३.४.४	प्रामाणिक ज्ञान र ज्ञानका साधन	७३
३.५	वाक्य, वाक्यार्थ र अभिहितान्वयवाद	७६
३.५.१	वाक्य	७६

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

३.५.२ वाक्यार्थ ७७
३.५.३ अभिहितान्वयवाद ७८
३.६ भावना सिद्धान्त ८१
३.६.१ भवना ८१
३.६.२ शाब्दी भावना र आर्थी भावना ८३
३.६.३ साध्य, साधन र इतिकर्तव्यता ८९
३.६.४ भावना र अर्थवाद ९१
३.७ आर्थी भावना र चोदना ९२
३.८ अभिहितान्वयवाद र भावना सिद्धान्त ९४
३.९ कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्त र भावना सिद्धान्त ९४

अध्याय ४

सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक अनुशीलन ९६

४.१. मीमांसा-दार्शनिक सञ्चार-सिद्धान्तीकरण ९६
४.२ सञ्चारप्रक्रियाका तत्त्वहरू : भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक अभिनिर्माण १०२
(क) भावकहरू १०२
(ख) भावना (शाब्दी र आर्थी) १०६
(ग) अभिधान १०७
(घ) प्रमा १०९
(ङ) करण १११
(च) बोध ११४
(छ) दोष १२०
(ज) प्रकरण १२४
(झ) जिज्ञासा १२८
(ञ) आर्थी भावना : सञ्चारप्रक्रियाको साध्य १३१

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

४.३. सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचा १३२
(क) कर्ता १३५
(ख) इतिकर्तव्यता १३५
(ग) साधन १३८
(घ) साध्य १४३
४.४ सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचा : विमर्शात्मक उपादान १४४
४.४.१ आन्तरिक सञ्चारको प्राधान्य १४५
४.४.२ भावकहरूको परस्परको सम्बन्ध १४६
४.४.३ सञ्चारप्रक्रिया : सोद्देश्य एवं क्रियार्थक प्रक्रिया १४८
४.४.४ सञ्चारप्रक्रियाको संरचना १५०

सन्दर्भ-सामग्री तथा सान्दर्भिक सामग्रीको सूची १५५

तालिका सूची

तालिका १: भाट्ट-मीमांसादर्शनका आधारमा अभिनिर्मित सञ्चारप्रक्रिया ९९

तालिका २ : सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचा १३४

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अध्याय १
मीमांसादर्शनको परिचय

१.१ मीमांसादर्शनको नामकरण

'मीमांसा' शब्दको सामान्य अर्थ विचार गर्नु हो (शर्मा आचार्य, सन् १९६४, पृ. २५३; शास्त्री, सन् २००८ख, पृ. ११)। विशेषतः, वेदवाक्य-विचारलाई मीमांसा भनिने परम्परा रहेको छ (शास्त्री, सन् १९७७, पृ. १०) । पाण्डेय (सन् २००१ख) का अनुसार,

> 'मान्' धातुबाट 'सन्' प्रत्यय गरेपछि 'मीमांसा' शब्द निष्पन्न हुन्छ । ... व्याकरणशास्त्रबाट ज्ञात हुन्छ कि भ्वादिगणीय 'मान्' धातु पूजार्थक हो र चुरादिगणीय 'मान्' धातु विचारार्थक हो । कात्यायनको वार्तिक 'मनोर्जिज्ञासायाम्'बाट ज्ञात हुन्छ कि 'मान्' धातुबाट 'सन्' प्रत्यय जिज्ञासा अर्थमा हुन्छ । जिज्ञासा सन्दिग्ध वस्तुमा निर्णयका लागि हुन्छ र निर्णय विचारसाध्य हुन्छ । अतः मीमांसाको अर्थ विद्वान्हरूले 'पूजितविचार' मानेका छन् – 'पूजितविचारवचनो मीमांसाशब्दः' – *ब्रह्मसूत्र* शांकरभाष्य । तैत्तिरीय, मैत्रायणीय इत्यादि संहिताहरू, कौषीतकी आदि ब्राह्मणग्रन्थहरू र छान्दोग्य आदि उपनिषद्हरूमा 'मीमांसा' शब्द विमर्शपूर्वक व्याख्यान भन्ने अर्थमा प्रयुक्त देखिन्छ । (पृ. १४–१५)

वैदिककालदेखि लिएर सूत्र-भाष्यकालसम्म मीमांसा शब्द विचारको अर्थमा प्रयुक्त हुँदै आएको छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. १५) । पाणिनीय व्याकरणका अनुसार पूजार्थक 'मान्' धातुबाट 'सन्' प्रत्यय गरी स्त्रीलिंगबोध 'अ' प्रत्यय तथा 'टाप्' प्रत्यय जोडेपछि निष्पन्न हुने मीमांसा शब्दले 'विचार' अर्थलाई कहन्छ (पृ. १६) । विचारको अर्थमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मीमांसा शब्दको प्रयोग अनेक स्थानमा पाइन्छ र सबै ठाउँमा त्यसको अर्थ विमर्शपूर्वक व्याख्यान नै मानिएको छ (पृ. १७)। साथै, मीमांसादर्शनकै नामान्तर *विचारशास्त्र* भएको (पृ. १६–१७), वाक्यमूलक तर्कशास्त्रको परिपुष्ट र सुसंस्कृत अवस्थालाई नै मीमांसाशास्त्र भन्न सकिने (पृ. १८) एवं वैदिक धर्म विषयक जिज्ञासाको विकसित रूप नै मीमांसादर्शन भएको पनि उल्लेख्य छ (पूर्ववत्)।

मीमांसा शब्दलाई अन्य पदसहित (जस्तै :– उत्तरमीमांसा, ज्ञानमीमांसा, तत्त्वमीमांसा) अनेक सन्दर्भमा प्रयोग गरिएको देखिए तापनि केवल (निरुपपद) मीमांसा शब्दको प्रयोग भने कर्मकाण्डरूप वेदको पूर्वभागको विचारका लागि मात्र प्रयोग गरिने पनि मुसलगाँवकरले उल्लेख गरेका छन् (पृ. १००)। यसरी सामान्य अर्थमा मीमांसा भन्नाले विचार गर्नु भन्ने बुझिन्छ, तर विशेष अर्थमा भने यस शब्दले एक दर्शन-विशेषलाई जनाउँछ। विभिन्न स्रोतहरूको अनुशीलनबाट देखिन्छ कि उक्त दर्शनका निम्नानुसारका नामहरू पनि व्यवहृत रहेका छन् :– 'जैमिनीय मीमांसादर्शन', 'पूर्वमीमांसा', "धर्ममीमांसा', 'कर्ममीमांसा', 'अध्वरमीमांसा', 'कर्मकाण्ड', पूर्वकाण्ड', 'यज्ञविद्या', 'द्वादशलक्षणी', 'तन्त्र', 'वाक्य', 'वाक्यशास्त्र', 'विचारशास्त्र', 'द्वादशलक्षणी', 'तर्क' एवं 'न्याय' (झा, सन् १९८३, पृ. १, न्यौपाने, सन् १९९४ख, पृ. १७, पाण्डेय, सन् २००१क, पृ. २–३, भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. १, शास्त्री, सन् १९७७, पृ. १०–११, शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. १९, २७)। यस्ता नामहरूले मीमांसा दर्शनका विशेषताहरूलाई उजागर गरेका छन्।

१.२ मीमांसादर्शनको उद्भव

भारतवर्षीय परम्परामा दार्शनिक चिन्तनको इतिहास अनादि अतीत वा कम्तीमा पनि वेदसम्म खुट्ट्याउने प्रचलन छ (मुखोपाध्याय, सन् २०००, पृ. २२)। उक्त कुरा मीमांसाका

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

परिप्रेक्ष्यमा विशेषत: लागू हुन्छ । जबदेखि मानवको उत्पत्ति भयो होला, मीमांसाको आरम्भ पनि तबदेखि नै भएको होला भनिएको पाइन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. १३) । अनि, मीमांसाको प्रारम्भिककाल स्वयं वेदसम्म पुग्न सक्छ (राधाकृष्णन्, सन् १९९८ख, पृ. ३२१), मीमांसा चिन्तनको उद्गम वैदिक वाङ्मय स्वयंमा पनि खुट्ट्याउन सकिन्छ (शास्त्री, सन् १९९५, पृ. ११), मीमांसाको प्रक्रिया वेदजत्तिकै पुरानो भन्न सकिन्छ (पूर्ववत्) एवं मीमांसा पनि वेदजत्तिकै प्राचीन हो (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. १३) भन्ने उल्लेखित पाइन्छ ।

न्यौपाने (सन् १९९४ख, पृ. १७) ले पनि 'मीमांसा' शब्द संहिता, ब्राह्मण एवं उपनिषद्मा पनि बहुधा प्रयुक्त भएको देखिने चर्चा गरेका छन् । तैत्तिरीय संहिताको "उत्सृज्यां नोत्सृज्यामिति मीमांसन्ते ब्रह्मवादिन:" को साक्ष्य प्रस्तुत गर्दै वैदिक साहित्यमा मन्त्रभागमा मीमांसा शब्दको प्रयोग भएको खुट्ट्याइएको छ (शास्त्री, सन् २००८, पृ. ११) । ब्राह्मणग्रन्थका विभिन्न स्थलहरूमा यागक्रियाविषयक विचार-विमर्शको अर्थमा मीमांसा शब्दको प्रयोग पाइन्छ र कीथलाई उद्धृत गर्दै बताइएको छ कि यस्तो प्रयोग कौषीतकी जस्ता ब्राह्मणग्रन्थहरूमा अधिक पाइन्छ (पूर्ववत्) । शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् १९९२, पृ. १३) ले तैत्तिरीय शाखा, मैत्रायणीसंहिता, काठकसंहिता, शाङ्खायनब्राह्मण, शतपथब्राह्मण, ताण्ड्यमहाब्राह्मण, तैत्तिरीय आरण्यक, उपनिषद्, श्रौतसूत्र, धर्मसूत्र, पालीकोष आदि ग्रन्थहरूमा 'मीमांसन्ते, मीमांसेरन्, मीमांसा' शब्दहरूको प्रयोग पाइन्छ (पूर्ववत्) । उनले वेबरलाई उद्धृत गरेका छन् कि 'मीमांसा' शब्द सर्वप्रथम शतपथ ब्राह्मणको प्रथमकाण्ड तथा दशमकाण्डमा देखा पर्छ (प्रस्तावनाको पृ. ८) । तर त्यहाँ आएको 'मीमांसा' शब्दको अर्थ केवल 'विचार' भएको र शास्त्रविशेष नभएको उनले उल्लेख गरेका छन् । यसै प्रकारले अर्थान्तरको वाचक 'मीमांसा' शब्द 'काठक'मा पनि पाइने र गोपथब्राह्मणमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

विशेषणरूपमा यो शब्द भेटिने पनि उनले बताएका छन् । विद्यास्थानविशेषको वाचकका रूपमा 'मीमांसा' शब्दको उल्लेख प्रथमतः *सुबालोपनिषद्*मा दृष्टिगोचर हुने उनी लेख्छन् (पूर्ववत्)।

मीमांसाको इतिहासको चर्चा गर्दा चिन्तनको इतिहासका साथै उक्त दर्शनका लिखित वाङ्मय वा पाठको इतिहासको पनि चर्चा हुनु पर्ने (मुखोपाध्याय, सन् २०००, पृ. ५०) देखिन्छ । गैरोला (सन् २००३) का अनुसार, भारतवर्षीय दर्शनहरूको विकास परम्परालाई अभ्युदय (सूत्र), वृत्ति र भाष्य, यी तीन कालहरूमा विभक्त गर्न सकिन्छ (पृ. ३८८, ४८७) । सम्पूर्ण पूर्वमीमांसा-वाङ्मयको समीक्षात्मक सर्वेक्षण गर्दा यस मीमांसा-शास्त्रमा प्रायः तीन प्रकारका ग्रन्थ प्राप्त हुन्छन् :- सूत्रग्रन्थ, अधिकरण ग्रन्थ र प्रकरण ग्रन्थ (पाण्डेय, सन् २००१क, पृ. १९७) ।[1] दर्शनका लिखित वाङ्मय वा पाठको इतिहासलाई रेखाङ्कन गर्ने क्रममा सूत्र, वृत्ति, भाष्य र वार्तिकलाई कालक्रमिक तवरले हेरिएको देखिन्छ ।[2] पन्त (वि.सं. २०६५, पृ. ६९) का अनुसार, "प्राचीन ग्रन्थमा पाइने टीका, भाष्य आदि सबै अनुसन्धानका रूप हुन् ।"

अन्य आस्तिक दर्शनहरूकोजस्तै मीमांसादर्शनको पनि विचारहरूको सुव्यवस्थित तथा क्रमबद्ध रूप सर्वप्रथम सूत्रहरूकै रूपमा पाइन्छ । यस परम्परामा वृत्ति, भाष्य, वार्तिकका साथै परवर्ती अधिकरण ग्रन्थ र प्रकरण ग्रन्थहरूले यसको

---

[1] पाण्डेय (सन् २००१क, पृ. १९७) का अनुसार, महर्षि जैमिनिकृत ग्रन्थ एवं त्यसमा आधारित भाष्यहरू र तद्व्याख्यानपरक टीका ग्रन्थहरूलाई पहिलो समूहमा राख्न सकिन्छ । यसरी कुमारिल भट्टका कृतिहरूलाई पनि उनले यही समूहमा राखेका छन् । मण्डन मिश्रकृत *मीमांसानुक्रमणिका*, पार्थसारथि मिश्रकृत *शास्त्रदीपिका* आदिलाई उनले दोस्रो समूहमा र आपदेवकृत *मीमांसान्यायप्रकाश*, लौगाक्षिभास्करकृत *अर्थसङ्ग्रह*, कृष्णयज्वकृत *मीमांसापरिभाषा* आदिलाई तेस्रो समूहमा राखिएको छ ।

[2] मीमांसा दर्शनका सन्दर्भमा जैमिनि, उपवर्ष, शवर र कुमारिलका कृतिहरू क्रमशः सूत्र, वृत्ति, भाष्य र वार्तिक हुन् ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सङ्कथनमा योगदान दिएका छन् । तसर्थ, मीमांसादर्शनको समष्टि अध्ययनको लागि जैमिनिकृत *मीमांसासूत्र* एवं त्यस परम्पराका अनेक ग्रन्थहरूको अवगमन पनि वाञ्छनीय छ । प्रस्तुत पुस्तकमा यसपश्चात् सूत्र साहित्य, *मीमांसासूत्र* एवं शबर-भाष्यका सम्बन्धमा चर्चा गर्दै मीमांसादर्शनको उद्‌भवको प्रकरणलाई प्रष्ट्याउन खोजिएको छ ।

१.२.१ सूत्र-साहित्य

सूत्र-साहित्य 'आस्तिक' पनि भनिने वैदिक परम्पराका दर्शनहरूको निजात्मक विशेषता हो । यसअघि नै उल्लेख गरिएझैं भारतवर्षीय दर्शनका आस्तिक सम्प्रदायहरूको विकास सूत्र-साहित्यद्वारा भएको छ भने नास्तिक दर्शनहरूको विकास सूत्र-साहित्यद्वारा भएको होइन (सिन्हा, सन् २००७, पृ. ९) । मूर्ति (सन् १९९३, पृ. ३२) का अनुसार हरेक दर्शनले विकासको तीन वा चार चरण पार गरेको हुन्छ । पहिलो, कुनै महान् अन्तर्द्रष्टा वा ऋषि/आचार्यले आफ्नो अन्तर्दृष्टिलाई व्यक्त गर्छन् र यही नयाँ दर्शनको आरम्भका लागि आधार बन्छ । दोस्रो, 'सूत्र' निर्माण हुन्छ र दर्शनविशेष तयार हुन्छ । तत्पश्चात् थप विस्तार गर्ने काम हुन्छ । अर्को चरण त्यतिखेर आउँछ, जब उक्त दर्शन अन्य दर्शनहरूसँग तुलना गरिन्छ र स्वमत पुष्टिका लागि अन्य मत खण्डनको क्रम चल्छ । मताधिकरणका हिसाबले भन्नु पर्दा यी चरणहरू हुन् :– व्यञ्जित, व्यवस्थित र शास्त्रार्थित । वाङ्मयिक दृष्टिकोणले ती चरणहरू हुन् :– मान्यतात्मक, सूत्र (शास्त्र) र टीका । दर्शनले सूत्रकालमा मूर्तता पाउने भए तापनि सूत्रकारहरू दर्शनका प्रणेता/लेखक नभई प्रायः अन्तिम सम्पादक हुन् भन्ने उनी उल्लेख गर्छन् (पूर्ववत्) ।

भारतवर्षीय परम्परामा सूत्रहरूलाई कुनै पनि चिन्तन प्रणाली व्यवस्थित गर्ने कुराका रूपमा हेरिनु उपयुक्त हुन्छ, पहिलोपल्ट स्थापना वा आविष्कार गर्ने कुराका रूपमा होइन ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

कुनै दर्शन-विशेषको वाङ्मयमा 'सूत्र'ले उक्त दर्शनको आरम्भलाई जनाउँदैन किनभने उपर्युक्त चिन्तन यो वा त्यो रूपमा अनादि अतीतदेखि निरन्तर रहेको विश्वास गरिन्छ (मुखोपाध्याय, सन् २०००, पृ. १९) । लामो इतिहास भएको चिन्तनको श्रेणीलाई व्यवस्थित गर्ने वा रीतपूर्वक प्रस्तुत गर्ने कार्य सूत्रकारले गर्छन् (पृ. ३१–३२) । कैयौँ पुस्ताहरूमा विचार एकत्र हुँदै गए र अन्तमा सूत्रका रूपमा तिनको संग्रह गरियो (राधाकृष्णन्, सन् १९९८ख, पृ. १३) । पौडेल (वि.सं. २०५८) लेख्छन् :–

> सूत्रसाहित्य प्राच्य वाङ्मयको एक अनौठो तर महत्त्वपूर्ण अङ्ग हो । यसले आफ्ना समयभित्र भएको प्राच्य वाङ्मयको अध्ययन र चिन्तनको प्रतिनिधित्व गर्दछ । यो वैदिक साहित्यलाई पछिका अर्वाचीन संस्कृत-वाङ्मयसँग जोड्ने एक मजबूत सिक्रीको रूपमा विद्यमान छ ।
>
> संक्षिप्तता, सारगर्भता, क्षोदक्षमता र व्यापकता यसका प्रमुख प्राणतत्त्व हुन् । यिनका रचनामा अनेक शताब्दीका ज्ञानभण्डार उनिएको हुन्छ । धेरै समयदेखिको लगातार अध्ययन, मनन र चिन्तनको परिणाम रूपमै सूत्रवाङ्मयको प्रादूर्भाव भएको हो । (पृ. ख–ग)

कुनै पनि सूत्रसाहित्यको महत्त्व कम्तीमा दुई कारणले मानिने मुखोपाध्याय (सन् २०००, पृ. ३२) उल्लेख गर्छन् :– यसको ऐतिहासिक महत्त्व प्राचीनतामा रहन्छ; यसले चिन्तनको (लिखित) परम्परालाई चिह्नित गर्छ । कुमारिल भट्टले *तन्त्रवार्तिक*मा बताएका छन् :–

> सूत्रेष्वेव हि तत्सर्वं यद्वृत्तौ तच्च वार्तिके ।
> सूत्रं योनिरिहार्थानां सर्वं सूत्रे प्रतिष्ठिताम् ॥

(भाष्य, वार्तिक आदि ग्रन्थहरूमा जे छ, त्यो सब सूत्रहरूमा नै निहित छ । सूत्र नै अर्थको मूल हो । यसैले भाष्य, वार्तिक सबै सूत्रमा प्रतिष्ठित छन् ।)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

१.२.२ जैमिनि र *मीमांसासूत्र*

जैमिनिको ग्रन्थ *मीमांसासूत्र* – जसलाई *जैमिनिसूत्र* पनि भनिन्छ – नै मीमांसादर्शनको औपचारिक उद्‌गम मानिन्छ । यद्यपि, मीमांसा चिन्तनको उद्भव वैदिक वाङ्मय स्वयंमा पनि खुट्ट्याउन सकिने कुरा माथि नै चर्चा गरिएको छ । वेदाङ्गको रूपमा जो कल्पसूत्र (श्रौत, गृह्य, तथा धर्मसूत्र) लेखिएका थिए, ती मीमांसादर्शनका साक्षात् आधार हुन् (शर्मा, सन् १९९१ख, पृ. ४) । वेद-विहित कर्महरूको प्रतिपादन गर्ने कल्पशास्त्रलाई वेदका अनुपूरकका रूपमा मान्यता प्राप्त छ (झा, सन् १९९९; त्रिवेदी, सन् १९९९) । जब वैदिक कर्मकाण्ड अनेक शाखाहरूमा बाँडियो र मानिसहरूले एकअर्काबाट विपरीत विधानको प्रयोग गर्न थाले तब महर्षि जैमिनिले अनेक प्रकारका क्रियाहरू र भिन्नताहरूको विश्लेषण गरी वेद-वाक्यहरूको वास्तव आशयलाई प्रकट गर्नका लागि मीमांसा सूत्रहरूको रचना गरे (शर्मा आचार्य, सन् १९६४, पृ. २५) ।

मीमांसाका सूत्रकार जैमिनि कति हदसम्म मौलिक छन् भन्ने निर्धारण गर्न नसकिने (शास्त्री, सन् १९९५, पृ. ५; शास्त्री, सन् २००८, पृ. १२), उनको ग्रन्थ स्वयंले वैदिक व्याख्याको एक सुदीर्घ इतिहासको पूर्वकल्पना गर्ने (राधाकृष्णन्, सन् १९९८ख, पृ. ३२२) र जैमिनिको ग्रन्थको प्रौढताले पनि यसका निकै धेरै अंश पूर्वाचार्यहरूको देन भएको ज्ञात हुने (शास्त्री, सन् २००८, पृ. १२) एवं उनलाई मीमांसादर्शनका प्रवर्तक नभएर सङ्कलनकर्ता मान्नु पर्ने (पृ. १३) पनि बताइएको छ । महर्षि जैमिनिले पूर्ववर्त्ती मतहरूको संग्रह गरी आफ्नो समन्वयात्मिका प्रतिभाले केही आफ्ना स्वनिर्मित सिद्धान्तहरूलाई जोडेर एक बृहदाकार सूत्रग्रन्थको रचना गरे (पाण्डेय, सन् २००१ क, पृ. १) । अनि, सूत्रकारका रूपमा जैमिनिको मौलिकतालाई प्रकाश पार्दै भनिएको छ : महर्षि जैमिनिको मीमांसाको यो पद्धति आफैद्वारा नै निर्माण गरिएको हो, योभन्दा अगाडि 'मीमांसा' यसप्रकार सूत्रबद्ध थिएन (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२,

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रस्तावनाको पृ. ९) । 'धर्म'को प्रमितिमा 'वेद'को अनन्तर प्रधानभूत 'मीमांसा', 'वेद'को आविर्भावसँगै निबद्ध रूपले अथवा अनिबद्ध रूपले, अनादि कालदेखि प्रवाहित हुँदै महर्षि जैमिनिसम्म आइपुगेको हो र उनले ती मौखिक विचारहरूलाई सूत्रबद्ध गरे, जुन आज उपलब्ध भइरहेको छ (पृ. १२) ।

मीमांसासूत्रको विकासक्रमलाई भट्टराय (वि.सं. २०३१) ले निम्नानुसार प्रस्तुत गरेको देखिन्छ :–

> धर्म के हो ? यही विचार गर्न महर्षि जैमिनिले मीमांसाशास्त्रको सूत्रपात गरे – 'अथातो धर्मजिज्ञासा' भनेर । यीभन्दा अघि धर्मको विचार नै भएको थिएन भन्ने कुरा भने होइन । गुरु-शिष्य परम्परा यसमा यसरी फेला पर्छ – ब्रह्माले प्रजापतिलाई मीमांसा भने, उनले इन्द्रलाई, इन्द्रले अग्निलाई, अग्निले वसिष्ठलाई, वसिष्ठले पराशरलाई, पराशरले कृष्णद्वैपायनलाई, उनले जैमिनिलाई । जैमिनिले गुरुको उपदेशपछि यो न्यायलाई ग्रन्थमा निबद्ध गरे । यसरी सात पीढीमा आएर मीमांसाशास्त्रको सूत्र-निर्माण भएको छ । (पृ. १)

पार्थसारथि मिश्रकृत *न्यायरत्नाकर*को साक्ष्यबाट ब्रह्मा, प्रजापति, इन्दु, आदित्य, वशिष्ठ, पराशर, कृष्णद्वैपायन तथा जैमिनि अनुक्रमले मीमांसाका आचार्य बनेको पनि उल्लेखित छ (शर्मा, सन् १९९१ख, पृ. ७) । जैमिनि स्वयंले बादरायण, बादरि, ऐतिशायन, कार्ष्णाजिनि, लाबुकायन, कामुकायन, आत्रेय र आलेखनलाई पूर्ववर्त्ती मीमांसकका रूपमा उल्लेख गरेका छन् (पूर्ववत्) । यसरी जैमिनिले प्राचीनकालदेखि विद्यमान मीमांसा पद्धतिलाई सूत्रका रूपमा निबद्ध गरी मीमांसादर्शनको विकासमा आधारभूत योगदान गरेको देखिन्छ ।

जैमिनिको समयबारे मतैक्य छैन । गणित-ज्योतिषशास्त्रका विद्वान्हरूका अनुसार जैमिनिको समय इ.पू. ५ हजार वर्ष स्थिर गर्न सकिने बताइएको छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ११३) । जैमिनिको समय बुद्धभन्दा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अगाडि नै हो भन्ने विश्लेषण गरिएको पाइन्छ (मुखोपाध्याय, सन् २०००, पृ. ३५) । जैमिनिको समय ४०० इ.पू. (न्यौपाने, सन् १९९४ख, पृ. २६, राधाकृष्णन्, सन् १९९८ख, पृ. ३२२, सिन्हा, सन् १९८७, पृ. ७९१) तथा सातौँ शताब्दी इ.पू. देखि दोस्रो शताब्दी इ.पू. (शास्त्री, सन् १९९५, पृ. १२) समेत उल्लेख गरेको पाइन्छ । बादरायणको *ब्रह्मसूत्र*मा जैमिनिको नामोल्लेख सबैभन्दा धेरै पाइन्छ (कविराज, सन् १९८४, पृ. १३९) एवं जैमिनि र बादरायण एकै बेलाका थिए भन्ने विश्वास गरिन्छ (शास्त्री, सन् १९९५, पृ. ३–४) ।

वास्तवमा जैमिनि कहिलेका हुन् र उनले *मीमांसासूत्र* कहिले लेखेका थिए भन्ने कुरा अनुमानको कुरा मात्र हो, किनभने भारतवर्षीय ऋषिहरूले आफ्ना वैयक्तिक विवरणहरू दिने कुनै रुचि देखाएका छैनन् र सोहीअनुरूप जैमिनि स्वयं वा उनका समयका व्यक्तिहरूले केही लेखेर नछाडेकाले उनीसम्बन्धी सुनिश्चित मितिहरू पत्ता लाग्ने, तय गर्न सकिने सम्भावना देखिँदैन । जैमिनिको जीवनवृत्तबारे शास्त्री (सन् २००८ख) ले लेखेझैँ जैमिनिको जीवनवृत्तको विषयमा प्रायः सम्पूर्ण संस्कृत साहित्यमा मौनता देखिन्छ । बौद्ध एवं जैन साहित्यबाट पनि जैमिनिको जीवनवृत्तमाथि प्रकाश पर्दैन । महाभारतमा जैमिनिको उल्लेख अवश्य छ, किन्तु दार्शनिकको रूपमा होइन । यसका अतिरिक्त आश्वलायन एवं शाखायन गृह्यसूत्रहरूमा पनि जैमिनिको उल्लेख भएको छ, किन्तु यस प्रकारका उल्लेखहरूबाट उनको व्यक्तित्वको विषयमा हाम्रो ज्ञान नगण्य नै रहन्छ । (पृ. १४)

म्याक्स मूलरले दर्शनकारहरूको समयको निर्णय गर्नु आकाशपुष्प टिप्नुजस्तो (अर्थात् असम्भव) भनेको यहीँनेर स्मरणीय छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. १०४ मा उद्धृत) । *मीमांसासूत्र* विद्यमान छ, त्यसले उनको उपस्थितिलाई 'जीवित सत्य'का रूपमा स्थापित गर्छ । उनको ग्रन्थले सहस्राब्दीयौँपछि पनि आचार र विचारको मार्गदर्शकका रूपमा प्रभाव पार्न सक्नुले उनको महत्ता स्वतः सिद्ध हुन्छ । उनले

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

*मीमांसासूत्र*का साथै अन्य तीन ग्रन्थहरू – *छान्दोग्यानुवाद*, *श्रौतसूत्र* तथा *गृह्यसूत्र* – पनि लेखेको उल्लेखित छ (शर्मा, सन् १९९१ख, पृ. ९)।

शास्त्री (सन् २००८ख, पृ. १२–१३) का अनुसार, दर्शनजगत्मा सूत्रप्रणालीको उद्भावनाको श्रेय जैमिनिलाई नै मिल्नुपर्छ, किनभने दर्शनसूत्रसाहित्यमा सर्वप्रथम सूत्र-रचना *जैमिनिसूत्र* नै हो जसको अनुकरण अन्य सूत्रकारहरूले गरे । मीमांसा, वेदान्त, साङ्ख्य र योग दर्शनका मताधिकरणहरूले न्याय तथा वैशेषिक दर्शन भन्दा अगाडि नै निश्चित स्वरूप पाएका थिए भन्ने कुरा ती चार दर्शनहरूको वारंवार उल्लेख वेदपश्चात्का पूर्ववर्ती वाङ्मयमा हुनु, तर न्याय तथा वैशेषिकको उल्लेख प्रायः नहुनुले स्पष्ट हुने बताइएको छ (प्रसाद, सन् १९८७, पृ. ३६) । मीमांसा, वेदान्त, योग र वैशेषिक सूत्रहरू न्यायसूत्रभन्दा अगाडिका हुन् र सम्भवतः यहाँ उल्लेखित क्रमअनुसार नै विकास भए भन्ने आकलन छ (पूर्ववत्) ।

शर्मा (सन् १९९१ख, पृ. ४) का अनुसार, जति पनि दर्शन छन् तिनमा आधारभूत सामग्रीको दृष्टिले पूर्वमीमांसा तथा वेदान्त (उत्तरमीमांसा) प्राचीनतम हुन्, किनकि यिनीहरू नै वेदप्रति सर्वाधिक निर्भर छन्, यद्यपि यिनलाई दर्शनका रूपमा सूत्रित गर्ने प्रयास पछि भयो । मीमांसादर्शनमा यज्ञसम्बन्धी विषयहरूको चर्चा र निर्णय गरिएको एवं यज्ञ भारतवर्षीय समाजको निकै प्राचीन र मुख्य संस्था भएको आधारमा केही धार्मिक लेखकहरूले यसलाई सबैभन्दा धेरै प्राचीन दर्शन मानेका छन् (शर्मा आचार्य, सन् १९६४, पृ. ३–४) । शास्त्री (सन् १९९५) का अनुसार, मीमांसा प्रक्रिया र चिन्तन नै सबैखाले परिकल्पनात्मक चिन्तनमध्ये प्राचीनतम् हुन्, र सोही कारणले दर्शनको मीमांसा प्रणाली सबै भारतवर्षीय दर्शनहरूमध्येको पहिलो हो (पृ. १२) ।

यहाँनेर *मीमांसासूत्र*को अन्तर्वस्तुबारे परिचर्चा गर्नु सान्दर्भिक हुनेछ । गङ्गानाथ झा (सन् १९८३, पृ. २) ले

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

उल्लेख गरेझैं नै सूत्रसाहित्यबाट विकास भएका आस्तिक दर्शनहरूमध्ये *मीमांसासूत्र*को पाठ अन्य सबैको भन्दा विस्तीर्ण छ । उनका अनुसार, यसमा करिब १ हजार सूत्रहरू छन् र अधिकरणको सङ्ख्या १ हजार छ (पूर्ववत्) । तर, शास्त्री (सन् २००८ख, पृ. १४) ले मीमांसाका सूत्रहरूको सङ्ख्या एक गणनाअनुसार २६५२ र अर्को गणनाअनुसार २७४२ मानिने र सम्पूर्ण अधिकरणहरूको सङ्ख्या ९१५ मानिने उल्लेख गरेका छन् । भट्टराय (वि.सं. २०३१, पृ. १) का अनुसार, सूत्र-सङ्ख्या २७०० र अधिकरण-सङ्ख्या १००० हो । शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् १९९२, पृ. ६७, सन् २००२, पृ. ४४९) र पाण्डेय (सन् २००१क, पृ. ३) का अनुसार, मीमांसाको सूत्र-सङ्ख्या २७४५ रहेको छ । शर्मा आचार्य (सन् १९६४, पृ. ३) ले सूत्र-सङ्ख्या २६४४ बताएका छन् ।[३] शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् १९९२, पृ. १६) का शब्दमा, सूत्र-सङ्ख्या हजारभन्दा केही कम हुन आउँछन्, यस्तो केही मानिसहरूको भनाइ छ, किन्तु वास्तवमा आरम्भबाट लिएर अन्तसम्म अर्थात् १२ अध्यायमा २७४५ सूत्र-सङ्ख्या उपलब्ध हुन्छ । आजसम्म सूत्रहरूसहित जो ग्रन्थ मीमांसाका मुद्रित भएका छन् तिनलाई हेर्दा सूत्रसङ्ख्या तथा अधिकरणहरूको सङ्ख्यामा समानता देखिँदैन (पूर्ववत्) ।

मीमांसाका १२ अध्याय छन्, यिनलाई ६० पादहरूमा विभाजन गरिएको छ । *मीमांसासूत्र*मा मुख्य १२ अध्यायका अतिरिक्त सङ्कर्ष-काण्ड (वा सङ्कर्षण-काण्ड वा देवता-काण्ड) भनिने थप चार अध्याय पनि रहेको विश्वास गरिन्छ (न्यौपाने, सन् १९९४ख, पृ. २१, राधाकृष्णन्, सन् १९९८ख, पृ. ३२२, शर्मा, सन् १९८१क, पृ. ८; शास्त्री, सन् २००८, पृ. १४; शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. २८, ५३–५७, सन् २००२, पृ. ४४९) । शबरस्वामी स्वयंले यसको निर्देश गरेका छन् (शर्मा,

---

[३] शर्मा आचार्य (सन् १९६४) लाई नै पछ्याइएको हुनाले यस शोधकर्ताको पूर्वप्रकाशित एक पुस्तक (अधिकारी, वि.सं. २०६२) मा पनि सूत्रहरूको सङ्ख्या २६४४ नै मानिएको थियो ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सन् १९९१क, पृ. ८) । तथापि, अन्तिम सङ्कर्षणकाण्डका चार अध्याय पठन-पाठनमा प्रचलित नहुनाले मीमांसाका १२ अध्याय नै कहिन्छन् (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. २८) । तसर्थ, "अथातो धर्मजिज्ञासा" (*मीमांसासूत्र*–१।१।१) देखि "अन्वाहार्ये च दर्शनात्" (*मीमांसासूत्र*–१२।४।४७) सम्म मात्र जैमिनिप्रणीत भएको नै प्रायः मान्य छ (न्यौपाने, सन् १९९४ख, पृ. २०) ।

सामान्यतः धर्म-विषयक जिज्ञासा, मनुष्यको कर्तव्य तथा यससँग प्रत्यक्षतः या परोक्षतः संबद्ध विवरणहरूको *मीमांसासूत्र*मा विवेचन छ (शर्मा, सन् १९८१क, पृ. ८) । मिश्र (सन् २००३) का शब्दमा,

> जैमिनिले मीमांसादर्शनका १२ अध्यायमा मीमांसाका विषयहरूको विचार गरेका छन् । यी विषय १२ वटा छन्, अतएव यस ग्रन्थलाई मानिसहरू 'द्वादशलक्षणी' पनि भन्छन् । यसको प्रथम अध्याय, प्रथम पादलाई 'तर्कपाद' भनिन्छ, जसमा धर्म-जिज्ञासा, धर्म-लक्षण, धर्म-प्रामाण्य, धर्ममा प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूको अपेक्षा-राहित्य, धर्ममा वेदको प्रामाण्य, शब्द-नित्यता, वेदको अर्थप्रत्यायकता तथा वेदको अपौरुषेयत्वको विचार छ । प्रसङ्गले 'आत्मा' आदिको विचार पनि छ । मीमांसाका १२ विषय यी हुन् – धर्म-जिज्ञासा, कर्मभेद, शेषत्व, प्रयोज्य-प्रयोजकभाव, कर्महरूमा क्रम, अधिकार, सामान्य तथा विशेष अतिदेश, ऊह, बाध, तन्त्र तथा आवाप । यी सबै पारिभाषिक शब्द हुन् । यी सबैको यज्ञ तथा वेदको मन्त्रार्थसँग सम्बन्ध छ । यिनकै विषय यी अध्यायहरूमा आलोचित छन् (पृ. २४१–२४२)।

शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् १९९२, पृ. ६९) का अनुसार, प्रथमाध्यायमा धर्मबोधक प्रमाण, दोस्रो अध्यायमा परस्पर भेद देखाउँदै धर्मको स्वरूप, तेस्रोमा तिनको परस्पर अङ्गाङ्गिभाव, चौथोमा प्रयोज्य-प्रयोजक भाव, पाँचौंमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पौर्वापर्यरूप क्रम, छैटौंमा फलभोक्तृत्वरूप अधिकार, सातौंमा सामान्यातिदेश, आठौंमा विशेषातिदेश, नवौंमा ऊह, दशौंमा बाध, एघारौंमा तन्त्र र बाह्रौंमा प्रसङ्ग कहिएको छ । यस रीतिले एक-एक विषयका लागि एक-एक अध्यायको रचना गरी १२ अध्यायवाला मीमांसालाई दुई भाग (पूर्वषट्क र उत्तरषट्क) मा विभाजन गरिएको छ (पूर्ववत्) ।

शास्त्री (सन् १९७७, पृ. १२) का अनुसार, मीमांसादर्शनका प्रतिपाद्य विषयहरू चार प्रकारका छन् : तत्त्वदर्शन, दार्शनिकसम्मत प्रमाण-प्रमेयहरूको विवेचन, क्रतु-प्रयोगको निर्धारण तथा शाब्द-बोधको उपयोगी न्यायहरूको विवेचन । *मीमांसासूत्र*को प्रथमाध्यायका प्रथम पादमा विषयहरूको विवेचन गरिएको र पछिल्ला दुई विषयहरूको विवेचन बाह्रै अध्यायमा सविस्तार गरिएको छ (पूर्ववत्) ।

दर्शनशास्त्रीय सान्दर्भिकताको दृष्टिले जैमिनिकृत *मीमांसासूत्र*को पहिलो अध्यायको पहिलो पाद अर्थात् 'तर्कपाद'लाई नै मुख्यतः महत्त्वपूर्ण मानिन्छ । तर्कपादमा कूल ३२ सूत्र छन्, जसलाई निम्नानुसारका आठ अधिकरणहरूमा विभक्त गरिएको छ (शर्मा, सन् १९९१ख, पृ. २८) :–

- धर्मजिज्ञासाधिकरण (सूत्र १),
- धर्मलक्षणाधिकरण (सूत्र २),
- धर्मप्रामाण्यपरीक्षाधिकरण (सूत्र ३),
- धर्मे प्रत्यक्षाद्यप्रामाण्यधिकरण (सूत्र ४),
- वेदविधिप्रामाण्यधिकरण (सूत्र ५),
- शब्दनित्यत्वाधिकरण (सूत्र ६–२३),
- वाक्यार्थप्रामाण्याधिकरण (सूत्र २४–२६) र
- वेदापौरुषत्वाधिकरण (सूत्र २७–३२) ।

कुमारिलकृत *श्लोकवार्तिक* यही तर्कपादमाथि लेखिएको हो, जसबारे यसै अध्यायमा तल चर्चा गरिएको छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

१.२.३ शाबर-भाष्य

संप्रति उपलब्ध शबरस्वामिकृत भाष्य नै *मीमांसासूत्र*माथिको सर्वप्रथम वा सबैभन्दा प्राचीन पूर्ण एवं बृहत् व्याख्या हो (मिश्र, सन् २००३, पृ. २४२, शर्मा, सन् १९८१क, पृ. ९) । शबरभन्दा अगाडि पनि अनेक विद्वान्हरूले मीमांसासूत्रमाथि भाष्य तथा स्वतन्त्र ग्रन्थहरू लेखेको मानिन्छ (शास्त्री, सन् १९९५, पृ. १५) । तर, जैमिनिपश्चात् र शबरपूर्वका कुनै ग्रन्थ उपलब्ध छैनन्, यद्यपि उपवर्ष, बौधायन तथा भवदासले *मीमांसासूत्र*माथि *वृत्ति* लेखेको तथ्य भने स्थापित छ (शर्मा, सन् १९९१ख, पृ. ९) । शबरले नै पूर्वमीमांसालाई स्वतन्त्र दर्शनको हैसियतमा उकालेको सिन्हा (सन् १९८७, पृ. ७९१) को मूल्याङ्कन छ । मिश्रका अनुसार, शाबर-भाष्य नै अचेल मूलग्रन्थ मानिन्छ (सन् २००३, पृ. २४२)। मीमांसा-सम्बद्ध समस्त परवर्त्ती लेखहरूको आधार शबरको भाष्य नै भएको उल्लेखित पाइन्छ (राधाकृष्णन्, सन् १९९८ख, पृ. ३२३) । वास्तवमा, शबरकृत भाष्य दर्शनको यस प्रणालीको प्रारम्भिक स्वरूपको पुनः निर्माणका लागि एक आवश्यक मूल ग्रन्थ हो (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ११९) ।

जैमिनिकोजस्तै शबरस्वामीको पनि व्यक्तिगत जीवनबारे निश्चित रूपले भन्न कठिन छ । यिनको वास्तविक नाम आदित्यदेव रहेको बताइन्छ (मिश्र, सन् २००३, पृ. २४२, शर्मा, सन् १९८१क, पृ. ९, शर्मा आचार्य, सन् १९६४, पृ. ४, शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ११९) । यिनी कश्मीर, तक्षशिला वा मिथिलाका हुन सक्ने अनुमान गरिएको देखिन्छ (शर्मा, सन् १९९१ख, पृ. ९) ।

मीमांसादर्शन बुद्धको पूर्ववर्ती भए पनि यसका भाष्यकार शबरस्वामी भने बुद्धका परवर्ती देखिन्छन् (मुखोपाध्याय, सन् २०००, पृ. ३६) । शबरको समय राधाकृष्णन् (सन् १९९८ख, पृ. ३२३) ले पहिलो शताब्दी इ.पू., भट्टराय

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

(वि.सं: २०३१, पृ. २) ले २१ सय वर्षअघि, सिन्हा (सन् १९८७, पृ. ७९१) ले ३०० इ. र हिरियन्ना (सन् १९५६, पृ. ३०४) ले ४०० इ. उल्लेख गरेका छन् । शबरस्वामी राजा विक्रमादित्यका पिता भएको परम्परागत मान्यताका आधारमा यिनको समय लगभग ५७ वर्ष इ.पू. देखिने उल्लेखित छ (शास्त्री, सन् २००८ख, पृ. १५) । शास्त्री (सन् १९९५) ले शबरको मिति रहस्यमा ढाकिएको (पृ. १४) र परम्परया उनी पहिलो शताब्दी इ.पू.का हुन् भन्ने देखिने (पृ. १५) निष्कर्ष निकालेका छन् ।

शबरकृत भाष्यको शैली निकै सरल तथा शास्त्रोपयोगी छ र यसमा शबरले ठाउँ-ठाउँमा लौकिक व्यवहारको चर्चा गरेका छन् जसबाट वैदिक विधिमा पनि लोकव्यवहारको उपयोगिता सिद्ध हुन्छ (शर्मा, सन् १९९१ख, पृ. १०) । माथि दर्शाइएकै छ कि शबरका कारणले नै पूर्वमीमांसाले स्वतन्त्र दर्शनको हैसियत पाएको तथा वर्तमानमा शबर-भाष्यले नै मूलग्रन्थको प्रतिष्ठा हासिल गरेको मूल्याङ्कन विद्वान्हरूले गरेका छन् । शास्त्री (सन् १९९५, पृ. ६१) लेख्छन् :- मीमांसादर्शन जैमिनिका सूत्रहरू, शबरको भाष्य र तिनीहरूमाथि कुमारिलको टीकामाथि निर्मित छ । मीमांसाका अर्का प्रतिनिधि प्रभाकर मीमांसाको मूलधारभन्दा केही टाढै छन्, यद्यपि उनका दृष्टिकोण तथा वचनहरूमा वजन छ । उनले गङ्गानाथ झाको स्रोतबाट *सर्वसिद्धान्तरहस्य*को एक श्लोक उद्धृत गरेका छन्, जसमा मीमांसादर्शनान्तर्गत भाट्टमत र प्रभाकरमत उद्भव भएको उल्लेख छ ।[४] उक्त श्लोकमा दुई मतहरू मात्र समेटिएका छन्, तर शबरकृत भाष्यमाथि लेखिएका टीकाहरूबाट मीमांसाका तीन सम्प्रदायहरू निक्लेको (पाण्डेय, सन् २००१क, पृ. ४) मान्यता नै प्रचलित छ ।

---

[४] अस्यां सूत्रञ्जैमिनीयं, शावरंभाष्यमस्य तु । मीमांसावार्तिकंभाट्टं भट्टाचार्यकृतं हि तत् ॥ तच्छिष्योऽप्यल्पभेदेन शाबरस्य मतान्तरम् । प्रभाकरगुरुश्चक्रे तद्धि प्राभाकरंमतम् ॥

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मीमांसादर्शनान्तर्गत विभिन्न मतहरू (भाट्टमत, प्रभाकर र मुरारिमत) बारे यसै अध्यायमा तल चर्चा गरिएको छ ।

१.३ मीमांसादर्शनको क्षेत्र

मीमांसादर्शनको क्षेत्रबारे विवेचना गर्नका लागि सूत्र, भाष्य र वार्तिकमा के उल्लेखित छ भन्ने दृष्टिगत गर्नु सान्दर्भिक हुनेछ :–

"अथातो धर्मजिज्ञासा: ।" (मीमांसासूत्र १।१।१)
"धर्माय जिज्ञासा धर्मजिज्ञासा ।
सा हि तस्य ज्ञातुमिच्छा ।" (*शाबरभाष्य*, पृ. ७)
"अथातो धर्मजिज्ञासासूत्रमाद्यमिदं कृतम् ।
धर्माख्यं विषयं वस्तु मीमांसाया: प्रयोजनम् ।"
(*श्लोकवार्तिक*, पृ. २)

यसरी मीमांसादर्शनमा मूलत: धर्मतत्त्वको नै विचार छ, जसबाट धर्मको मीमांसा नै यस दर्शनको मुख्य क्षेत्र रहेको देखिन्छ । मीमांसाको धर्मको आधार वेद भएकाले वेदको अर्थापन गर्नु यसको प्राथमिक उद्देश्य रहेको बुझ्न सकिन्छ । भनिएको छ : सन्दिग्ध वेदवाक्यहरूको तात्पर्य परिशोधनद्वारा वाक्यार्थको निर्णय गर्नु मीमांसादर्शनको मुख्य उद्देश्य हो (शास्त्री, सन् १९७७, पृ. १२) । अर्को शब्दमा, मीमांसा सूत्रहरू वेदको सही अर्थापनका लागि प्रमापक तय गर्ने उद्देश्यले लेखिएका थिए (सिंह, सन् १९९०, पृ. १११) भन्ने तथ्यले नै मीमांसाको प्राथमिक सरोकार वेदको अर्थ निरूपण गर्नु रहेको स्पष्ट हुन्छ । यतिसम्म भनिएको छ कि मीमांसाले जति हदसम्म आफ्नो प्रमाणवैज्ञानिक मताधिकरणबारे चर्चा गरेको छ त्यो फगत् यसको अर्थापन सिद्धान्तको संरचना तय गर्नका लागि मात्रै गरेको छ, आफ्नो निम्ति दर्शन लेख्न होइन (पूर्ववत्) ।

उक्त उद्देश्यमा मीमांसा पूर्णत: सफल रहेको देखिन्छ । "श्रुतिको प्रामाण्य धार्मिक जगत्मा सर्वोत्कृष्ट छ भन्ने कुरा मीमांसाले हामीलाई उद्बोध गराएको छ" (भट्टराय, वि.सं.

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

२०३५, पृ. २) । मीमांसाशास्त्रबिना वैदिक वाक्यहरूको विचार दुष्कर मात्र होइन अपितु असम्भव छ (सरस्वती, सन् २००३, पृ. ३) । तर मीमांसाको उपयोगिता यत्तिकैमा सीमित भने रहेको छैन । यद्यपि मीमांसादर्शनको मुख्य उद्देश्य वा प्रधान लक्ष्य वेदवाक्यहरूको वास्तविक अभिप्राय बुझाउनु हो, तथापि यसले मनुष्यहरूलाई कर्तव्यपथमा अडिग रहने शिक्षा दिँदै लौकिक-अलौकिक उभयविध तत्त्वहरूको ज्ञान गराउँछ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. २६) । पूर्वमीमांसाका 'न्याय'हरूको प्रयोग व्याकरण, वेदान्त, धर्मशास्त्र, व्यवहारशास्त्र, वकालत आदिमा प्राचीनकालदेखि नै हुँदै आइरहेको पाइन्छ (पृ. ५८) ।

अर्थापनका क्षेत्रमा मीमांसाको स्थानलाई ख्याल राख्दै भनिएको पाइन्छ कि मीमांसा मूलतः अर्थापनको सिद्धान्त हो (मुखोपाध्याय, सन् २०००, पृ. २६) । यो अर्थापनको सिद्धान्त वैदिक शब्दराशिका साथै अन्य परिप्रेक्ष्यमा पनि उत्तिकै उपयोगी मानिन्छ । "वेदको विमर्शलाई महर्षिहरूले अधिकरण तयार गरी त्यसलाई आधार मानी समालोचनाको सिद्धान्त स्थिर गरेर वाक्य विमर्श गरी मीमांसा-शास्त्रले वाक्यार्थ गर्न सजिलो पारेको छ" (भट्टराय, वि.सं. २०३५, पृ. ९) । त्यसैले श्रुति र स्मृति दुवैको अर्थबोधका लागि मीमांसाको आधिकारिकता लाई स्वीकार गरिन्छ । हिन्दू-धर्मशास्त्रहरूको व्याख्या मीमांसा नियमकै अनुकूल व्याख्या गरिनु आवश्यक मानिन्छ (राधाकृष्णन्, सन् १९९८ख, पृ. ३२१) ।

मीमांसाको अर्थापनको सिद्धान्त त्यहाँबाट पनि अगाडि बढेर व्यापक प्रभाव विस्तार गर्न सफल भएको छ । मीमांसालाई पाश्चात्त्य हर्मेन्युटिक्स (hermeneutics) को भारतवर्षीय प्रतिरूप हुन सक्ने बताइको छ (मिश्र, सन् २००६, पृ. १०९) । मुखोपाध्याय (सन् २०००) लेख्छन् :– मीमांसाशास्त्रले अर्थापनको विस्तृत पद्धति विकास गर्‍यो जसको सहयोगले एकदमै कठिन मामिलामा पनि ठीक अर्थ बुझ्न सकिन्छ । मीमांसाको अर्थापनको सिद्धान्त, उही संज्ञा भएका

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अन्य सिद्धान्तविपरीत, बलियो यथार्थवादले युक्त छ । मीमांसकहरू विश्वास गर्छन् कि कुनै पाठको सुनिश्चित अर्थ हुन्छ र त्यो वस्तुनिष्ठ अर्थ पहिल्याउन सकिने हुन्छ । मीमांसकहरूको यो अर्थ-यथार्थवादले मीमांसालाई धेरै हर्मेन्युटिक (hermeneutic) प्रणाली वा अर्थापनको सिद्धान्तबाट छुट्ट्याउँछ (पृ. ४९) ।

मीमांसालाई वाक्यशास्त्र वा वाक्यदर्शन (exegetics) पनि भनिएको छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ८) र जहाँ-जहाँ वाक्यार्थ-निर्णयमा सन्देह हुन्छ त्यसको निर्णय मीमांसाशास्त्रद्वारा गरिन्छ (पृ. ११) । उनले मीमांसाशास्त्रको भाषाशास्त्रसँगको अत्यन्त घनिष्ठ सम्बन्धबारे पनि प्रकाश पारेका छन् (पृ. १९–२०) । मीमांसामा वाक् एवं अर्थको सम्बन्धमाथि अधिक विचार गरिएको छ एवं वस्तुतः वाक्यार्थ निर्णयमा मीमांसाको सर्वाधिक उपयोग छ (पाण्डेय, सन् २००१ क, पृ. २) । मीमांसाको अर्थसम्बन्धी मनोवैज्ञानिक परीक्षण आधुनिक अर्थविज्ञान र वाक्यानुशासनको निम्ति बडो उपयोगी छ (पृ. ३) । मीमांसामा आधुनिक भाषाविज्ञानका लागि उपयोगी सिद्धान्त छन्, यो दर्शन भए तापनि व्याकरणशास्त्रको आवश्यक पूरक हो र परम्परया मनोविज्ञान एवं भाषाविज्ञानका लागि पनि निकै धेरै सहायक छ (पूर्ववत्) । जैमिनि एवं उनका परवर्त्ती मीमांसकहरूद्वारा निर्मित व्याख्याको सिद्धान्त वैदिक वाक्यहरूका अतिरिक्त लौकिक वाक्यहरूमा पनि प्रयोज्य छ (पूर्ववत्) ।

सबै भारतवर्षीय दर्शनहरू भाषाविश्लेषणको आफ्नो प्रतिमान (paradigm) विकास गर्नका लागि यो वा त्यो किसिमले मीमांसाप्रति ऋणी छन् (मिश्र, सन् २००६, पृ. १०९) । मीमांसाको भाषाको दर्शन एवं भावना, नैतिक प्रेरणा, नैतिक कर्तव्य, विधि, अपूर्व, नियोग र धर्मको विश्लेषण र व्याख्या गहन छ एवं प्रमाणविज्ञान र तर्कशास्त्रमा यसले ठूलो योगदान पुर्‍याएको छ (सिन्हा, सन् १९८७, पृ. ७९३) । साथै,

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

आधुनिक हिन्दू विधानमाथि मीमांसा-पद्धतिको पर्याप्त प्रभाव छ (राधाकृष्णन्, सन् १९९८ख, पृ. ३२१)।

यसरी मीमांसा-पद्धतिको प्रयोग ज्ञानका विभिन्न विधाहरूमा हुँदै आइरहेको देखिन्छ । यसबाट मीमांसादर्शनको क्षेत्र अति विस्तीर्ण रहेको स्पष्ट हुन्छ । प्रस्तुत पुस्तकका लेखकको विद्यावारिधि शोधप्रबन्धमार्फत् मीमांसा दर्शनको सञ्चारशास्त्रीय सान्दर्भिकतासमेत प्रकाश पारिसकिएको छ । "सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक अध्ययन" शीर्षकको उक्त विद्यावारिधि शोधप्रबन्धले सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक सिद्धान्तीकरण एवं सञ्चारको भाट्ट-मीमांसा-ढाँचा प्रस्तुत गरेको छ ।

सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक सिद्धान्तीकरण एवं सञ्चारको भाट्ट-मीमांसा-ढाँचाबारे थप जानकारीका लागि द्रष्टव्य :

- अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६९ । सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक अध्ययन (विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध) । वसन्तपुर, काठमाडौं : नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय अनुसन्धान केन्द्र ।
- अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६९ । मीमांसा-दार्शनिक सञ्चार-सिद्धान्तीकरण र आर्थी भावना । दर्शन-दृष्टि, २(१), ३६–३७ ।
- अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०७० । सञ्चारप्रक्रियाका तत्त्वहरु : भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक दृष्टिकोण । दर्शन-दृष्टि, २(२), ५४–६१ ।
- अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०७१ । सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचा । दर्शन-दृष्टि, ३ (१), ४६–५२ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

१.४ मीमांसादर्शनानुपेक्षण

'मीमांसा'ले वेदका अङ्ग-उपाङ्गको क्षेत्रबाट अगाडि बढेर उत्कृष्ट स्थान प्राप्त गरेको एवं वेदार्थको विशद ज्ञान गराउनमा उत्कृष्टतम साधन यदि कुनै छ भने त्यो 'मीमांसा' नै भएको भनिएको पाइन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, प्रस्तावनाको पृ. ११) । वैदिक परम्परालाई अन्य दर्शनका तुलनामा मीमांसाले नै आधिकारिकतापूर्वक वहन गरेको मानिन्छ । प्रसाद (सन् १९८७) भन्छन् :– हिन्दू दार्शनिक मतहरूमध्ये मीमांसा, वेदान्त, साङ्ख्य र योग आफ्नो उत्पत्तिका लागि प्रत्यक्षतः वेद, ब्राह्मण तथा उपनिषद्प्रति आभारी छन् भने वैशेषिक र न्यायले फरक प्रकारको चिन्तन प्रतिनिधित्व गर्छन् र अन्य प्रकारको वाङ्मयमा उनीहरूको स्रोत छ (पृ. ३६) ।

कविराजका अनुसार,

> बादरायणको *ब्रह्मसूत्र* तथा त्यसको शांकरभाष्यको पर्यालोचनाबाट प्रतीत हुन्छ कि बादरायणको समयदेखि शङ्करको समयसम्म देशमा विभिन्न प्रकारका धर्म एवं तत्सम्बन्धी दार्शनिक मतवादहरूको प्रचार थियो । यिनमा केही मतलाई छाडेर अधिकांश नै आंशिक या पूर्णरूपले अवैदिक थिए । यी सबै अवैदिक सम्प्रदाय कहीं-कहीं वैदिक सम्प्रदायका विरोधी तथा कहीं-कहीं वैदिक सम्प्रदायबाट अलग रहेको भए पनि आफूलाई वैदिक सम्प्रदायका अङ्ग मान्थे । कट्टर वैदिकजन तिनलाई वैदिक मान्दैनथे । शङ्करले वैशेषिक, साङ्ख्य तथा योगदर्शनलाई पनि एक प्रकारले वेदबाह्यजस्तो नै माने । यिनका अतिरिक्त, जैन, बौद्ध, पांचरात्र तथा पाशुपत-दर्शन त उनका दृष्टिमा स्पष्टतः नै अवैदिक थिए । (सन् १९८४, पृ. १८५)

योगदर्शन वेदबाट वस्तुतः स्वतन्त्र नै छ भनिएको पाइन्छ (राधाकृष्णन्, सन् १९९८ख, पृ. १२) । कतिपय आस्तिक

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

विचारकले साङ्ख्यलाई सनातन दर्शनशास्त्रान्तर्गत मान्न तयार नभएको दर्शाएका छन् (पूर्ववत्) । *तन्त्रवार्तिक*–१।३,४ को साक्ष्य प्रस्तुत गर्दै कुमारिलको दृष्टिमा साङ्ख्य, योग, पञ्चरात्र र पाशुपत दर्शन पनि बौद्धदर्शनजस्तै वेदविरोधी भएको पनि उल्लेख गरिएको छ (पूर्ववत्) । षड्दर्शनमध्ये वैशेषिक दर्शनको अत्यधिक प्रतिष्ठा छैन (पृ. १८) भनिएको पनि पाइन्छ ।

मीमांसा र वेदान्तलाई नै वैदिक संस्कृतिको प्रत्यक्ष निरन्तरता मान्न सकिन्छ (चटर्जी र दत्त, सन् २००७, पृ. ६) एवं मीमांसा र वेदान्त दर्शनलाई वैदिक संस्कृतिको देन कहन सकिन्छ, यी पूर्णतः वेदमा आधारित छन् र दुवै दर्शनमा वेदका विचारहरूको अभिव्यक्ति भएको छ (सिन्हा, सन् २००७, पृ. ७) भनिएको छ । राधाकृष्णन्ले दुवै मीमांसाशास्त्र अवश्य नै वेदप्रति स्पष्टरूपले निर्भर गर्छन् (सन् १९९८ख, पृ. १२) भनेका छन् ।

अन्य दर्शनका ग्रन्थकारहरूले वेदका विवादग्रस्त स्थलहरूमा जैमिनिद्वारा निर्मित सिद्धान्तहरूलाई उद्धृत गरेका छन् र तिनलाई सादर मान्यता पनि दिएका छन् (पाण्डेय, सन् २००१क, पृ. २) । मीमांसादर्शनको ज्ञान-विचार वा प्रमाण-विचारलाई वेदान्त दर्शनले पनि अवलम्बन गरेको वा मान्यता दिएको छ (क्लुनी, सन् १९९२, पृ. ५६, सन् २०१०, पृ. अनुल्लेखित, शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४५१, सिन्हा, सन् २००७, पृ. २७९) । जैमिनिका सिद्धान्तको मान्यता कतिसम्म छ भने उनका गुरु भगवान् वेदव्यास स्वयंले "परं जैमिनिर्मुख्यत्वात्" एवं "धर्मं जैमिनिरत एव" भनेको बताइन्छ (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. १६८) । मीमांसालाई वैदिक समाजको शिक्षा प्रणालीका आधारभूत विधाहरूमध्ये एक मानिन्थ्यो (मुखोपाध्याय, सन् २०००, पृ. ५८) । याज्ञवल्क्यस्मृति –१।३ मा भनिएको छ :– "पुराणन्यायमीमांसाधर्मशास्त्राङ्ग मिश्रिताः । वेदाः स्थानानि विद्यानं धर्मस्य च चतुर्दश ॥" अर्थात्

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पुराण, न्याय, मीमांसा, धर्मशास्त्राङ्गहरूसहितका चार वेद यी धर्म र विद्याका १४ स्थान हुन् ।[५]

अन्य आस्तिक दर्शनहरूको तुलनामा मीमांसाको विशेषता के छ भने यसले केवल वेदको प्रामाणिकतालाई मान्ने मात्र होइन, यो त वेदमा पूर्णतः आधारित छ (सिन्हा, सन् २००७, पृ. २७९) । भनिएको छ :– "असली वेदसँग भेटघाट गर्ने मीमांसक हुन्" (प्रपन्नाचार्य, वि.सं. २०६०, पृ. प) । कुमारिलले एक स्मृति उद्धृत गरेका छन् जसमा मीमांसालाई साक्षात् 'वेद' भनिएको छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, प्रस्तावनाको पृ. १२ मा उद्धृत) ।

यसरी मीमांसालाई पूर्णतः वेदानुप्रणीत दर्शन मानिन्छ । आधुनिक युगमा पनि हिन्दूधर्मका लागि मीमांसाको महत्त्व निकै धेरै छ किनभने हिन्दूहरूको दैनिक जीवनका नियामक धर्मशास्त्रहरूको व्याख्या मीमांसा नियमकै अनुकूल व्याख्या गरिनु आवश्यक मानिन्छ र आधुनिक हिन्दू विधानमाथि मीमांसापद्धतिको पर्याप्त प्रभाव छ (राधाकृष्णन्, सन् १९९८ख, पृ. ३२१) । हिन्दूसमाजमा व्यावहारिक सन्दर्भमा मीमांसादर्शनान्तर्गतको भाट्टमतलाई नै आधिकारिक मानिने (बालासुब्रमनियन, सन् १९९०, पृ. २४; भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ४९; शर्मा, सन् १९९१, पृ. ५) गरिएको तथ्यले पनि हिन्दू धार्मिक, दार्शनिक एवं सांस्कृतिक जीवनमा मीमांसादर्शनको आधारभूत स्थान रहेको कुरा प्रष्टिन्छ ।

१.५ मीमांसादर्शनान्तर्गत विभिन्न मतहरू

मीमांसादर्शन जैमिनिका सूत्रहरू, शबरको भाष्य र तिनीहरूमाथि कुमारिलको टीकामाथि निर्मित भएको भनिएको

---

[५] वेद– ४, अङ्ग– ६, मीमांसा– १, न्याय– १, पुराण– १, धर्मशास्त्र– १ (भगवद्दत्त, सन् १९५०)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पाइन्छ (शास्त्री, सन् १९९५, पृ. ६१) । साधारणतः मीमांसादर्शनान्तर्गत तीन मत वा पन्थहरू रहेको मानिन्छ । यसअनुसार, कुमारिलजस्तै प्रभाकर मिश्र र मुरारि मिश्र पनि मत-प्रवर्तक मानिन्छन् । शबरको भाष्यका व्याख्याकार भर्तृमित्र, कुमारिल, प्रभाकर र मुरारि – चारजना भए तापनि भर्तृमित्रको कुनै पनि ग्रन्थको अभाव भएकाले पछिल्ला तीनजनाका मतहरू मात्र उल्लेखित भएका हुन् (न्यौपाने, सन् १९९४ख, पृ. २४) । मीमांसान्तर्गतका तीनजना मत-प्रवर्तकहरूमध्ये कुमारिल सम्बन्धी विवरण तल दोस्रो अध्यायमा प्रस्तुत हुने भएकाले यहाँनेर प्रभाकर र मुरारिका सम्बन्धमा मात्र संक्षिप्त चर्चा गरिएको छ ।

प्रभाकर मिश्रले भाष्यमाथि दुई व्याख्या-ग्रन्थहरू लेखेको मानिन्छ :– *बृहती* (अथवा *निबन्धन*) र *लघ्वी* (अथवा *विवरण*) । यिनको मतलाई 'प्रभाकरमत' वा 'गुरुमत' पनि भनिन्छ । गङ्गानाथ झा र ए.बी. कीथले भने जेलाई 'प्रभाकरमत' भनिन्छ, त्यसका उद्भावक प्रभाकर नभई कोही वार्तिककार भएको र तिनैको कृतिको अनुसरण गरी प्रभाकरले *बृहती* नामक व्याख्या-ग्रन्थ लेखेको मानेका छन् (शास्त्री, सन् २००८ख, पृ. १५) । यिनी कुमारिलका शिष्य हुन् भन्ने परम्परया मानिन्छ । तर गङ्गानाथ झा, ए.बी. कीथ, पशुपतिनाथ शास्त्री आदिले यिनलाई कुमारिलका पूर्ववर्ती मानेका छन् । यिनको समय शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् १९९२, पृ. ८८) ले ६५०–७२० इ. र न्यौपाने (सन् १९९४ख, पृ. २६) ले ६५०–७२५ इ. उल्लेख गरेका छन् । यिनलाई "कुशाग्रबुद्धि महामीमांसक" भनिएको पाइन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ८९) । प्रभाकरमतको विकासमा शालिकनाथ मिश्रको योगदानलाई प्रमुख मानिन्छ । प्रसिद्ध विद्वान् वाचस्पतिले *न्यायकणिका*मा "जरत्प्राभाकराः" तथा "नव्यप्राभाकराः" उल्लेख गरेका आधारमा प्रभाकरमतका दुई शाखाहरू रहेका अनुमान पनि गरिन्छ (राधाकृष्णन्, सन् १९९८ख, पृ. ३२५) । प्रभाकरलाई निकै प्रतिभाशाली दार्शनिक मानिए तापनि समयक्रममा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रभाकरमतको शिष्य-परम्परा तथा चिन्तन-परम्पराले निरन्तरता पाउन सकेन । शास्त्रीले प्रभाकरका दृष्टिकोण तथा वचनहरूमा वजन भए तापनि उनलाई मीमांसाको मूलधारभन्दा केही टाढै मानेका छन् (सन् १९९५, पृ. ६१) ।

मुरारि मिश्रको नामबाट "मुरारेस्तृतीयः पन्थाः" प्रसिद्ध छ । यिनको शिष्य-परम्परा ज्ञात छैन (न्यौपाने, सन् १९९४ख, पृ. २४) । शास्त्रीले मुरारिका कुनै पनि कृति प्राप्त नभएको (सन् २००८ख, पृ. २१) उल्लेख गरे तापनि मिश्रले मुरारिद्वारा *मीमांसासूत्र*माथि एक बृहत् टीका लेखिएको र त्यसको केहीमात्र अंश आफूले नेपालबाट पाउन सकेको लेखेका छन् (सन् २००३, पृ. २४३) । पाण्डेयले दुई पुस्तकहरू – *त्रिपादीनीतिनयन* र *एकादशाध्याधिकरण* (*एकादशाद्यधिकरण*) – यिनका नामबाट पाइने उल्लेख गरेका छन् (सन् २००१क, पृ. ५) । न्यौपाने (सन् १९९४ख, पृ. २४) ले मुरारिकृत दुई ग्रन्थहरू *त्रिपादनीतिनयनम्* र *एकादशाद्यधिकरणम्* भएको उल्लेख त गरेका छन् नै, तीमध्ये *एकादशाद्यधिकरणम्* ग्रन्थ नेपालको राष्ट्रिय अभिलेखालय, काठमाडौंमा सुरक्षित रहेको, यो मैथिली लिपिमा लेखिएको, यसमा मीमांसाको तन्त्राध्यायको विवेचना रहेको, आफूले उक्त ग्रन्थको सम्पादन गरेको र अप्रकाशित रहेको सूचनासमेत दिएका छन् । मुरारिको समय कहिले हो भन्नेमा मतैक्य छैन र यिनलाई ११ शताब्दी-पूर्व (मिश्र, सन् २००३, पृ. २४३), बाह्रौं शताब्दी (पाण्डेय, सन् २००१क, पृ. ५), इ. ११५०–१२२० (न्यौपाने, सन् १९९४ख, पृ. २६) र पन्ध्रौं शताब्दी (शर्मा, सन् १९८१क, पृ. १३) का पनि भनिएको देखिन्छ ।

कुमारिल र प्रभाकर टीकाकार भए पनि यिनीहरूका कार्य यति प्रभावकारी मानिए कि स्वयं *मीमांसासूत्र*का सूत्रकार जैमिनि र प्रधान भाष्यकार शबरको नामसमेत पृष्ठभागमा जानेगरी दुई विशिष्ट सम्प्रदायहरू चले र समस्त परवर्ती विद्वान्हरूले यिनैको अनुसरण गरे; जो टीकाकारहरूले जैमिनिका सूत्रहरूको साक्षात् व्याख्या गरे, ती पनि यी दुईमध्ये कुनै न कुनै सम्प्रदायसँग सम्बद्ध थिए (शर्मा, सन् १९८१क, पृ. १२-१३)।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मुरारि मिश्रले तेस्रो मार्ग चलाएको भए तापनि उनी प्रसिद्ध हुन सकेनन् (पूर्ववत्), त्यसैले यिनलाई "अत्यन्त अल्पज्ञात आचार्य" (पाण्डेय, सन् २००१क, पृ. ५) भनिएको छ ।

भट्टरायको शब्दमा, "लोकमा भट्ट कुमारिलकै मतलाई मान्यता प्राप्त भएको छ" (वि.सं. २०३१, पृ. १६९) । वास्तवमा "मीमांसा-दर्शन बौद्ध-दर्शनभन्दा अधिको भए तापनि वर्तमान समयमा यसको जुन रूप प्राप्त छ त्यो आचार्य कुमारिलद्वारा नै पुनःस्थापित भएको हो" (अधिकारी, वि.सं. २०६२, पृ. १) । उल्लेख्य के छ भने "नामोल्लेख गर्दा तीनवटा मत उल्लेख गर्ने प्रचलन भए तापनि वास्तवमा कुमारिलको मत नै सुदीर्घ परम्पराबाट सुस्थापित देखिन्छ" (अधिकारी, वि.सं. २०६८घ, पृ. १३) । प्रस्तुत पुस्तकमा पनि भाट्ट-मीमांसादर्शनकै अनुशीलन गरिएको छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अध्याय २
दार्शनिक कुमारिल भट्टको संक्षिप्त परिचय

२.१ नाम

कुमारिल भट्टलाई 'कुमारिल भट्टपाद', 'भट्ट कुमारिल', 'भट्ट', 'वार्तिककार', 'आचार्य कुमारिल भट्ट', 'भट्टाचार्य', 'तूतात भट्ट' आदि संज्ञाले सम्बोधन गरेको पाइन्छ । माधव-विद्यारण्यले उनलाई स्कन्द अर्थात् भगवान कुमारको अवतारका रूपमा वर्णन गरेका छन् (मिति अनुल्लेखित, पृ. ६) ।

२.२ समय

कुमारिल भट्टको कालनिर्धारणका सन्दर्भमा झा (सन् १९८३) भन्छन्, उनका पूर्ववर्तीहरूकै समय यसरी रहस्यमा ढाकिएको छ कि कुनै निर्दिष्ट निष्कर्षतर्फ डोर्‍याउने पर्याप्त तथ्याङ्क छैनन् (पृ. ४४) । कालनिर्धारण कार्यमा अनुग्रहशील हुनु फगत् समय खेर फाल्नु हो भन्ने उनको दृष्टिकोण छ (पूर्ववत्) । कुमारिल कहाँ जन्मे र उनको कर्मस्थल कहाँ रह्यो भन्नेबारे निश्चित रूपमा केही भन्न सकिन्न; उनी आफैले तत्सम्बन्धी कुनै चर्चा गरेको पाइँदैन (शास्त्री, सन् १९९५, पृ. ७४) । कुमारिलबारे सुस्पष्ट कालक्रमको अभाव रहेको (भट्ट, सन् १९६२, पृ. ३) प्रष्टै देखिन्छ ।

ब्यूलर (सन् १९६६) ले कुमारिलको समय लगभग ७५० ई. भएको उल्लेख गरेका छन् (पृ. ७) भने शास्त्री (सन् १९९५) ले कुमारिलको समय कतिपयले सातौं शताब्दीको मध्य मानेका (पृ. ६६) एवं तिब्बती इतिहासकार लामा तारानाथले कुमारिललाई तिब्बती राजा स्रङ्-चन-गम्पोका समकालिक बताएका (पृ. ६७) चर्चा गर्दै सातौं शताब्दीको मध्यमा कुमारिल प्रसिद्धिमा आएको मान्नु उचित हुने (पृ. ७३) राय व्यक्त गरेका छन् । भट्टरायले कुमारिल ६८२ शकाब्दतिर जन्मेका भनेका छन् (वि.सं. २०३१, पृ. १६८) । कुमारिलको समय सिन्हा (सन्

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

१९८७, पृ. ७९१), पाण्डेय (सन् २००१क, पृ. ४) र शास्त्री (सन् २००८, पृ. १६) ले ७०० इ., राधाकृष्णन् (सन् १९९८ख, पृ. ३२४) ले सातौं शताब्दी इ., शर्मा आचार्य (सन् १९६४, पृ. ४) ले लगभग सातौं शताब्दी, मिश्र (सन् २००३, पृ. २४२) ले छैटौं या सातौं शताब्दी र शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् १९९२, पृ. ८८) र न्यौपाने (सन् १९९४ख, पृ. २६) ले ६२०–७०० इ. उल्लेख गरेका छन् ।

कुमारिल भट्टलाई प्रसिद्ध बौद्ध दार्शनिकहरू नागार्जुन, दिङ्नाग, मैत्रेयनाथ, असंग र वसुबन्धुका परवर्त्ती मानिन्छ भने उनी र धर्मकीर्त्ति एकै बेलाका मानिन्छन् । यिनी शङ्कराचार्य, मण्डन, भवभूति र वाचस्पतिका पूर्ववर्त्ती हुन् भन्नेमा विवाद छैन । यसअनुसार, कुमारिल भारतवर्षीय दर्शनको विकासमा 'स्वर्णयुग' भनिने समय (देवराज, सन् २००२, पृ. ४) का ठहर्छन् । कुमारिललाई शङ्करभन्दा दुई पुस्ताअगाडिका मानेको पनि पाइन्छ (शास्त्री, सन् १९९५, पृ. ६२) । तर शङ्कराचार्यको आविर्भाव र तिरोभावको समय-निरूपणको सम्बन्धमा मतभेद छ र इ.पू. छैठौं शताब्दीदेखि सन् नवौं शताब्दीसम्मका समय भनिएका छन् (कविराज, सन् १९८४, पृ. १५३–१५८) । महादेवन् (सन् १९९९, पृ. ४, १०) ले भारतवर्षीय विश्वासअनुसार शङ्कराचार्य एवं पूर्ववर्त्ती आचार्य कुमारिलको जन्म इ.पू.मै भएको चर्चा गरेका छन् ।

कुमारिलका सन्दर्भमा पनि माथि जैमिनिका सन्दर्भमा जस्तै निष्कर्ष निकाल्नु पर्ने हुन्छ :– वास्तवमा कुमारिल कहिलेका हुन् र उनले विभिन्न ग्रन्थहरू कहिले लेखेका थिए भन्ने कुरा अनुमानको कुरा मात्र हो, किनभने यसबारे उनी स्वयं वा उनका समयका लेखकहरूले केही लेखेर नछाडेका र आफ्नो समय उल्लेख गर्नमा उनीहरूको कुनै रुचिसमेत नभएको पृष्ठभूमिमा सुनिश्चित मिति पत्ता लाग्ने सम्भावना देखिँदैन । उनी जुन कालखण्डमा जन्मेका होऊन् र जहिले उनको देहावसान भएको होस्, उनका कृतिले उनलाई युगौंसम्म जीवित राखिराख्नेछन् ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

२.३ जन्म-स्थान

कुमारिलको जन्म-स्थानबारे विभिन्न मतहरू रहेका छन् । तिब्बती इतिहासकार लामा तारानाथले दाक्षिणात्य भनी लेखेका भए तापनि यस्तो हुन नसक्ने शास्त्री (सन् १९९५) ले विश्लेषण गरेका छन् (पृ. ७४–७५) । मण्डन तथा वाचस्पतिको साक्ष्यबाट उनी मिथिलाका हुन् भन्न सकिने बताइन्छ (पृ. ७५) भने उनी असमका भएको तर्क पनि गरिएको छ (पृ. ७६) । आनन्दगिरिले कुमारिललाई उत्तरीक्षेत्रका भनेका, तर कुनै स्थानविशेष पहिचान नभएको पनि उल्लेखित छ (पूर्ववत्) । उनी मूलतः उत्तरी बिहारमा बासिन्दा भएको र उनले भारतवर्षको व्यापक यात्रा गरेको पनि भनिएको छ (शर्मा, सन् १९९१ख, पृ. ११) । उनी मिथिलाका ब्राह्मण हुन् भन्ने तथ्य बढी विश्वसनीय देखिन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. १२२) । प्राचीन मिथिलाको राजधानी लगायतका भू-खण्ड वर्तमान नेपालका अभिन्न अङ्ग भएकाले कुमारिलको जन्मस्थान नेपालमै रहेको हुन सक्ने सम्भावनालाई दृष्टिगत गरी यसबारे गहन अनुसन्धान हुनु आवश्यक छ । हालसालै भएका अनुसन्धानले उनको जन्मस्थल वर्तमान नेपालकै मिथिलाक्षेत्रमा रहेको हुन सक्ने सम्भावना नै प्रबल देखिएको छ।

२.४ वंश-परम्परा

कुमारिलका जयमिश्र नामका एक छोरा रहेको बुझिन्छ । जनश्रुतिअनुसार उनकी एक छोरी पनि थिइन् । उनको वंश-परम्पराबारे विस्तृत अन्वेषण हुन बाँकी नै छ ।

२.५ कृतिहरू

मिश्र (सन् २००३, पृ. २४२) ले कुमारिलका कृतिहरू भनी *श्लोकवार्तिक, तन्त्रवार्तिक, टुप्टीका, बृहट्टीका* र *मध्यटीका*को नाम दिँदै तीमध्ये पछिल्ला दुईवटा उपलब्ध नभएको उल्लेख गरेका छन् । तर, जदुनाथ सिन्हा (सन् १९८७) ले *श्लोकवार्तिक*लाई कुमारिलको कृति *बृहट्टीका*को एक अंश

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भएको उल्लेख गरेका छन् (पृ. ७९१) भने शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् १९९२, पृ. १२७) ले *तन्त्रवार्तिक*लाई *बृहट्टीका*को संक्षेप मानिने बताएका छन् । पाण्डेय (सन् २००१क, पृ. ४) ले भने कुमारिलका कृतिका रूपमा *श्लोकवार्तिक, तन्त्रवार्तिक* र *टुप्टीका*लाई मात्र उल्लेख गरेका छन् । शास्त्री (सन् २००८, पृ. १६) ले *श्लोकवार्तिक, तन्त्रवार्तिक* र *टुप्टीका*का साथै कुमारिलका अन्य दुई ग्रन्थ – *बृहद् टीका* र *मध्यमटीका* पनि प्राप्त हुने लेखेका छन् (पृ. १७) । यीमध्ये *बृहद् टीका* कृतिको उल्लेख कुमारिल स्वयंद्वारा *श्लोकवार्तिक*मा गरिएको पार्थसारथि मिश्रलाई उद्धृत गर्दै बताइएको छ (पृ. १७–१८) । कुमारिलले *मानव-कल्पसूत्र*माथि लेखेको टीका उपलब्ध भएको पनि उल्लेख छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. १२७) ।

श्लोकवार्तिक र *तन्त्रवार्तिक*ले मीमांसासूत्रका १२ अध्याय (जसलाई ६० पादमा बाँडिएको छ) मध्ये अघिल्ला तीनवटा अध्याय एवं तीअन्तर्गतका १६ पादहरूमाथि कुमारिलको मीमांसालाई प्रस्तुत गर्छन् । *श्लोकवार्तिक*मा पहिलो अध्यायको पहिलो पाद र *तन्त्रवार्तिक*मा पहिलो अध्यायका बाँकी पाद, दोस्रो अध्यायका चारवटा पाद र तेस्रो अध्यायका आठवटा पादहरू समावेश छन् । दुई ग्रन्थले कूल तीन अध्याय, १६ पाद, २३७ अधिकरण र ६४६ सूत्रका व्याख्या प्रदान गर्छन् ।

कुमारिलकृत *श्लोकवार्तिक*मा जुन 'तर्कपाद'को मीमांसा गरिएको छ, त्यसमा ३२ सूत्रहरू छन्, जसलाई आठवटा अधिकरणमा बाँडिएको छ । मीमांसाको प्रथम पाद अर्थात् 'तर्कपाद'माथिको वार्तिक-ग्रन्थका रूपमा लेखिएको श्लोकबद्ध ग्रन्थ *श्लोकवार्तिक*मा दार्शनिक तत्त्वहरूबारे नै मुख्यतया विचार गरिएको छ । *श्लोकवार्तिक*को ठूलो दार्शनिक महत्त्व छ (सिन्हा, सन् १९८७, पृ. ७९१) । ज्ञानमीमांसा तथा तत्त्वमीमांसा दुवै दृष्टिले यो एक उत्कृष्ट ग्रन्थ हो (शास्त्री, सन् २००८, पृ. १६) । *श्लोकवार्तिक*लाई संस्कृत भाषाको सर्वाधिक कठिन पुस्तक भनी उल्लेख गरिएको पनि देखिन्छ (झा, सन् १९८३, पृ. ४५) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मीमांसासूत्रको तर्कपादमा जैमिनिद्वारा सूत्ररूपमा अभिव्यक्त चिन्तनलाई भाष्यकार शबर र वार्तिककार कुमारिलका व्याख्याले बोधगम्य त बनाएका छन् भने सो पादका व्याख्याकै लागि पृथक् ग्रन्थका रूपमा *श्लोकवार्तिक* प्रस्तुत गरेर कुमालिले त्यसलाई दार्शनिक अध्ययनको हिसाबले विशेष महत्त्वको तुल्याएका छन् । *श्लोकवार्तिक*ले धर्मका विषयमा वेदको प्रामाण्य स्थापित गर्नमा निर्णायक योगदान त गर्‍यो नै, प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूका साथै शब्द, अर्थ र शब्दार्थको नित्यता एवं वाक्यार्थ प्रामाण्य आदिबारे चिन्तन गर्ने क्रममा ज्ञानको विशद विवेचना गरी सिद्धान्तहरू प्रस्तुत गर्‍यो ।

मीमांसाको पहिलो अध्याय, दोस्रो पाददेखि तेस्रो अध्यायको अन्तिमसम्मका विषयमाथिको वार्तिक-ग्रन्थका रूपमा *तन्त्रवार्तिक* लेखिएको हो । यसमा मुख्यतः गद्य शैलीमा व्याख्या गरिएको छ । यसलाई वैदिक धर्म तथा दर्शनका लागि एक प्रामाणिक विश्वकोष भनिएकोसमेत पाइन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. १२८) ।

मीमांसाको चौथो अध्यायदेखि बाह्रौं अध्यायको अन्तिमसम्मका विषयमाथिको वार्तिक-ग्रन्थका रूपमा *टुप्टीका* लेखिएको हो । शर्मा (सन् १९९१ख, पृ. १२) का अनुसार, *टुप्टीका* शबरकृत भाष्यको अत्यन्त संक्षिप्त व्याख्या हो, जसका कारण यसमा कुमारिललाई आफ्नो स्वतन्त्र विचार प्रकट गर्ने अवकाश मिलेको छैन; दुवै वार्तिक-ग्रन्थहरूमा उनको मौलिकता दर्शनीय छ र कतिपय कठिन स्थलहरूको व्याख्यामा उनले नवीन मार्गको उद्घाटन गरेका छन् ।

२.६ कुमारिल भट्टको मूल्याङ्कन

कुमारिलको योगदानलाई विभिन्न आयामबाट परख गरी उच्च मूल्याङ्कन गरिएको पाइन्छ । मीमांसादर्शनको उद्धार एवं वैदिक परम्पराको पुनरुज्जीवनमा उनको निर्णायक भूमिका रहेको मान्दै उक्त दर्शन एवं परम्पराका अनुयायीहरूले

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

कुमारिललाई महान् विभूतिका रूपमा सम्मान गर्नु स्वाभाविकै हो । यसबाहेक सम्प्रदायनिरपेक्ष मापदण्डबाट पनि उनको दार्शनिक व्यक्तित्वको महत्ताबारे चर्चा गरिएको छ ।

शर्मा आचार्य (सन् १९६४) का अनुसार, यद्यपि मीमांसाका सूत्रकार जैमिनिको समय कुमारिलको भन्दा लगभग १ हजार वर्ष या त्योभन्दा पनि केही पूर्व अधिक मानिन्छ, परन्तु बौद्धधर्मको प्रबलताको कारणले धेरै समयसम्म उक्त दर्शन अज्ञात अथवा लुप्त अवस्थामा रहिरह्यो; पछि कुमारिलको योग्यता र परिश्रमले मीमांसाशास्त्रलाई नवजीवन प्राप्त भयो (पृ. ५–६), जसको फलस्वरूप वैदिक पुनरुज्जीवन सम्भव हुन गयो । शास्त्री (सन् १९९५) को मूल्याङ्कन छ :– कुमारिल उनको समयका सर्वाधिक देदीप्यमान एवं प्रबल तार्किक थिए (पृ. ७०) । केही शताब्दीअगाडिदेखि भारतवर्षभरि नै विजयदुन्दुभि मनाइरहेको बौद्धदर्शनलाई कुमारिलले अस्वीकार मात्र गरेनन्, प्रत्युत त्यसको तर्कशास्त्रलाई उन्मूलन नै गरिदिए (पूर्ववत्) । उनी लेख्छन् :–

> कुमारिल निसन्देह महानं दार्शनिक थिए जसले वेदको सर्वोच्च आधिकारिकता स्थापित गर्न पूर्ण शक्ति लगाएर प्रयत्न गरे र उनको समयका अन्य सबै तार्किकहरूलेझैं दार्शनिक प्रणालीका मुख्य उद्देश्यहरू एवं अत्याज्य निष्कर्षसम्म पुग्ने वैधानिक साधनसम्बन्धमा चिन्तन गरे । कुमारिलले एकातिर बौद्ध र जैनको 'सर्वज्ञताको सिद्धान्त', योगाचारको 'विज्ञानवाद' एवं माध्यमिकको 'शून्यवाद'लाई अस्वीकार गरे भने अर्कोतिर आफ्ना (कतिपय) पूर्ववर्तीले गरेका मीमांसाको अर्थापनलाई निराकरण गरे र प्रभाकर तथा अन्यका दृष्टिकोणलाई अस्वीकार गरी सही अर्थापन दिने प्रयत्न गरे । यसरी उनले पृष्ठभागमा विकृत अवस्थामा रहेको मीमांसालाई उज्यालोमा ल्याए । (पृ. ७७)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् १९९२, पृ. ११९) ले कुमारिललाई मीमांसकहरूका शिरोमणिका साथै शङ्कराचार्यको समकोटिका एक मात्र दार्शनिकका रूपमा विश्लेषण गरेका छन् । गोपीनाथ कविराजले पनि कुमारिललाई उनका परवर्ती शङ्कराचार्य झैं वैदिक पुनरुज्जीवनका सर्वश्रेष्ठ नायकका रूपमा हेरेका छन् (शास्त्री, सन् १९९५, पृ. ७९ मा उद्धृत) । कुमारिल, मण्डनमिश्र, शङ्कराचार्य आदि महापुरुषहरूले विरोधी मतहरूको खण्डन गरी फेरि वैदिक मत प्रतिष्ठित गरे (कविराज, सन् १९८४, पृ. १७५) भनी उक्त वैदिक पुनरुज्जीवनका पुरोधाका रूपमा अनेक व्यक्तिहरूको नाम लिइने भए तापनि तीमध्ये कुमारिलको भूमिका प्राथमिक रहेको देखिन्छ । उक्त तथ्यलाई भट्ट (सन् १९६२) को तल उद्धृत विवेचनाले प्रष्ट्याउँछ :–

> कुमारिल भट्ट, यद्यपि भारतवर्षीय दर्शनको आधुनिक इतिहासमा शङ्करभन्दा कम कुरा गरिएका छन्, मत-निर्माताका रूपमा कम महत्त्वपूर्ण छैनन् । प्रमाणशास्त्रमा उनी उत्तिकै हैसियतको हकदार छन् जुन स्थान आत्मविद्याका क्षेत्रमा शङ्करको छ । दुवैजना एकै युगका थिए र उनीहरूको वैरी पनि एकै थियो । दुवैको सरोकार पनि समान, अर्थात् वैदिक ज्ञानको पुनरुज्जीवन थियो । उनीहरूको अभीष्ट बौद्ध आक्रमणबाट आस्तिक परम्परालाई बचाउनु थियो, र उनीहरूको विजय 'भ्रान्तिमूलक दर्शन' तथा 'पतित आचरण' माथि वैदुष्यको विजय थियो । एक प्रकारले कुमारिलको कार्य शङ्करको भन्दा बढी महत्त्वपूर्ण छ । कुमारिलको बौद्धहरूसँग बढी सम्पर्क तथा धर्मकीर्तिजस्ता र अन्य सामर्थ्यवान् प्रतिद्वन्द्वीसँगको शास्त्रार्थमा बढी गहकिलो विजय भएको थियो । उनी महत्तर तार्किक थिए जुन *श्लोकवार्त्तिक*को अतिसूक्ष्म, समृद्ध, मौलिक एवं सविस्तार युक्ति-शृङ्खलाबाट पर्याप्त प्रमाणित हुन्छ । उनी प्रतिद्वन्द्वी दर्शनहरूको

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गहनतर बुझाइ र बढी विस्तीर्ण ज्ञान धारण गरेका देखिन्छन् । शङ्करको कार्य कुमारिलको कार्यको पूरक थियो । कुमारिलले रोगग्रस्त भारतवर्षीय मानसबाट बौद्धवादको 'विष'लाई शोधन गरे र शङ्करले स्वस्थतर ढाँचा प्रदान गरी तन्तुहरूको पुनः निर्माण गरे । कुमारिलको कार्य आधार थियो । उनले वैधताको सवाललाई लिए र वैदिक ज्ञानको वैधता स्थापित गर्ने प्रयत्न गरे । शङ्करले ... कुमारिलद्वारा स्थापित दह्रो जगमाथि उन्नत संरचना बनाए । (पृ. ३)

शास्त्री (सन् २००८ख, पृ. १६) ले दर्शन जगत्मा कुमारिल आफ्नो मौलिक विचारधारा, प्रखर प्रतिभा तथा सूक्ष्म विवेचनका कारण प्रख्यात रहेको विश्लेषण गरेका छन् । शास्त्री (सन् १९९५) का अनुसार, विभिन्न क्षेत्रका जनता र तिनका भाषा तथा संस्कृतिसम्बन्धी कुमारिलको ज्ञान असाधारण देखिन्छ । उनी जागतिक याथार्थ्यबाट दार्शनिक चिन्तनतर्फ अघि बढ्छन् । कुमारिल साधारण ज्ञानलाई प्रयोग गरी दार्शनिक निष्कर्षमा पुग्ने प्रयत्न गर्छन् (पृ. ७८) । प्रमाणवैज्ञानिक सवालहरूलाई भारतवर्षीय दर्शनमा सर्वप्रथम कुमारिलले नै गम्भीर, निष्पक्ष एवं ब्यौरेवार चर्चा गरे र उनको समयदेखि सुरु भएर केही शताब्दी अघिसम्म उक्त सवालहरूबारेको वादानुवाद दर्शनको प्रत्येक महत्त्वपूर्ण कृतिको अनिवार्य विशेषता रहेको पाइन्छ (भट्ट, सन् १९६२, पृ. ४) ।

गोपीनाथ कविराजका अनुसार, कुमारिललाई भारतवर्षीय चिन्तनको इतिहासमा समुचित स्थान निरूपण गर्न सकिने समय अझैसम्म आइपुगेको देखिँदैन (शास्त्री, सन् १९९५, पृ. ७९ मा उद्धृत) । भनिएको छ कि सुस्पष्ट कालक्रमको अभाव र दर्शन तथा प्रमाणविज्ञानसम्बन्धी प्राचीन संस्कृत कृतिहरू हराइसकेको तथ्यले कुमारिलको योगदानको योग्य रीतिले कदर गर्नु कठिन बनाउँछ (भट्ट, सन् १९६२, पृ. ३) । तर, यसको तात्पर्य भारतवर्षीय/हिन्दूसमाजमा कुमारिलको प्रभावको आकलन गर्न नसकिने भन्ने होइन ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मीमांसक अनेक भए तापनि लोकमा कुमारिलकै मतलाई मान्यता प्राप्त हुनु (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. १६९) निश्चय नै उनको सफलताको द्योतक हो । अन्य मतका दार्शनिकहरूले आफ्नो दृष्टिकोणलाई पुष्टि गर्न कुमारिललाई बहुधा उद्धृत गरेका छन् (भट्ट, सन् १९६२, पृ. ६) । हिन्दू जीवनपद्धतिमा व्यावहारिक वा लौकिक सन्दर्भमा भाट्टमतलाई नै आधिकारिक मानी "व्यवहारे भाट्टनयः" भनिनु कुमारिलको निर्णायक प्रभावको प्रकटीकरणका साथै उनलाई गरिएको अत्युच्च मूल्याङ्कनको द्योतक हो । महान् दार्शनिक कुमारिल भट्टको दार्शनिक विश्वदृष्टिको अनुशीलनबाट नेपाली समाजले नयाँ प्रकाश र नयाँ जीवन पाउने पर्याप्त आधार देखिन्छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अध्याय ३
भाट्ट-मीमांसादर्शनको संक्षिप्त परिचय

३.१ नामकरण

'भाट्ट-मीमांसादर्शन' भन्नाले मीमांसादर्शनको परम्परामा कुमारिल भट्टका दृष्टिकोणमाथि आधारित रही विकास भएको दार्शनिक मतलाई बुझिन्छ ।[६] यसलाई संस्कृतमा 'भाट्ट', 'भाट्टमत' एवं 'भाट्टसम्प्रदाय' संज्ञाले पनि जनाइन्छ । उनको मतलाई 'तौतातित-मत', 'कौमारिलमत' आदि पनि भनिन्छ । शास्त्री (सन् २००८ख) अनुसार, कुमारिलको मौलिकता एवं विद्वत्ताबाट प्रभावित भएर मीमांसकहरूको एक वर्ग उनका सिद्धान्तहरूको अनुयायी बन्यो, जुन सम्प्रदाय भाट्टमत अथवा कौमारिलमत नामले प्रसिद्ध भयो (पृ. १८) । शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् १९९२) का अनुसार, मीमांसकहरू तथा वेदान्तीहरू दुवैथरीद्वारा कुमारिलका रचनाहरूको साभिनिवेश अध्ययन-अध्यापन हुन थाल्यो र यिनको सम्प्रदाय 'भाट्टसम्प्रदाय' नामबाट प्रसिद्ध भयो (पृ. १३१) । भाट्टमतको सुदीर्घ परम्परा रहेको छ । आचार्य कुमारिल भट्ट एवं परवर्ती टीकाकार एवं विश्लेषकहरूद्वारा लिखित अनेकौं ग्रन्थ तथा लेख उपलब्ध छन् ।

३.२ भाट्ट-मीमांसादर्शनको क्षेत्र

कुमारिल भट्ट स्वयम्ले *तन्त्रवार्तिक*मा भाष्य, वार्तिक आदि ग्रन्थहरूमा भएजति सबै कुरा सूत्रहरूमा नै निहित भएको एवं सूत्र नै अर्थको मूल भएकाले भाष्य, वार्तिक सबै सूत्रमा प्रतिष्ठित रहेको[७] भनेकाले मूलतः मीमांसादर्शनको क्षेत्र जे हो,

---

[६] "कुमारिलभट्टमनुसृत्य ये प्रवर्तन्ते ते भाट्टाः" (न्यौपाने, सन् १९९४ख, पृ. २४) ।

[७] सूत्रेष्वेव हि तत्सर्वं यद्वृत्तौ तच्च वार्तिके । सूत्रं योनिरिहार्थानां सर्वं सूत्रे प्रतिष्ठिताम् ॥

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

त्यही नै भाट्ट-मीमांसादर्शनको पनि क्षेत्र हो भन्नु पर्ने हुन्छ । सूत्र, भाष्य र वार्तिकको अनुशीलनबाट पनि यही तथ्य उजागर हुन्छ :–

"अथातो धर्मजिज्ञासा ।" – मीमांसासूत्र

"धर्माय जिज्ञासा धर्मजिज्ञासा ।
सा हि तस्य ज्ञातुमिच्छा ।"
– शाबरभाष्य

"अथातो धर्मजिज्ञासासूत्रमाद्यमिदं कृतम् ।
धर्माख्यं विषयं वस्तु मीमांसायाः प्रयोजनम् ।"
– *श्लोकवार्तिक*

उपर्युक्त साक्ष्यहरूका आलोकमा 'धर्मजिज्ञासा' नै भाट्ट-मीमांसा-दर्शनको मुख्य सरोकार हो भन्नु मीमांसा परम्परा अनुकूल हुन्छ । यद्यपि, माथि मीमांसादर्शनको क्षेत्रबारे गरिएको परिचर्चामा भनिएझैँ, 'धर्मजिज्ञासा'का क्रममा मानव जीवन र जगत्का अनेकौँ पक्षहरूमा चिन्तन गरिएको छ । यसबारे सोही प्रसङ्गमा चर्चा भइसकेकाले यहाँनेर पुनरुक्ति गरिएको छैन । धर्मबारे मीमांसा गर्ने मूल प्रयोजनहेतु वेदको प्रामाण्य प्रतिपादन गर्ने क्रममा मीमांसादर्शनमा ज्ञानसम्बन्धी विवेचना विशद रूपले गरिएको छ । ज्ञान सिद्धान्त, भावना सिद्धान्त आदिबारे भाट्ट-मीमांसा-दर्शनका परम्परामा गहन चिन्तन गरिएको पाइन्छ । भाट्ट-मीमांसा-दर्शनको आधारमा सञ्चारप्रक्रियाको सिद्धान्तीकरण एवं सञ्चारको भाट्ट-मीमांसा ढाँचाको विकास समेत भइसकेको छ (अधिकारी, वि.सं. २०६९क, वि.सं. २०६९ख, वि.सं. २०६९ग, वि.सं. २०६९घ, वि.सं. २०७०, वि.सं. २०७१) ।

दार्शनिक चिन्तन प्रणालीहरूमामा 'प्रमा', 'प्रमाण' र 'प्रमेय'को निरूपणलाई महत्त्वपूर्ण मानिन्छ, किनभने यसैका आधारमा दर्शन-विशेषको 'प्रामाण्यवाद' स्थापित हुन्छ । अनि सो 'प्रामाण्यवाद' उक्त दर्शनको ज्ञानविषयक सिद्धान्तसँग सम्बद्ध

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

हुन्छ । तसर्थ कुमारिलको ज्ञानविषयक मान्यतालाई बुझ्नका लागि यहाँ उनको 'प्रमा', 'प्रमाण' र 'प्रमेय'सम्बन्धी चिन्तनका साथै ज्ञानविषयक सिद्धान्तबारे पनि परिचर्चा गरिएको छ । साथै, 'अभिहितान्वयवाद' र 'भावना सिद्धान्त'जस्ता भाट्ट-मीमांसादर्शनका परम्परामा चिन्तन गरिएका विषयहरू पनि यहाँ समेटिएका छन् ।

३.३ भाट्ट-मीमांसादर्शनमा प्रमा, प्रमाण र प्रमेय

३.३.१ प्रमा

यथार्थ ज्ञानको दोस्रो नाम नै 'प्रमा' हो । भाट्टमतमा 'प्रमा'को परिभाषा बुझाउनका लागि नारायणद्वयकृत *मानमेयोदय*[८] (पृ. २) मा भनिएको छ :– "प्रमा चाज्ञाततत्त्वार्थज्ञानमेवात्र भिद्यते ।" अर्थात्, अज्ञाततत्त्वार्थविषयक ज्ञानलाई प्रमा भनिन्छ । प्रमा ज्ञानले विषय वस्तुको परिच्छेद (निश्चय) गराउने बताइएको छ (पूर्ववत्) । 'प्रमा चाज्ञाततत्त्वार्थज्ञानम्' – यस लक्षणमा 'तत्त्व' पदद्वारा भ्रम र संशयादि अप्रमा ज्ञानहरूको निवृत्ति गरिन्छ, किनकि यसको अर्थ 'यथार्थ' हो र भ्रमादि यथार्थ हुँदैनन् (पृ. ५) । 'प्रमा' शब्द प्राकट्य (ज्ञातता) को पनि बोधक मानिएको छ (पृ. ८) ।

कुनै विषयमा नवीन कुरा ज्ञात भएमा मात्र त्यसलाई यथार्थ ज्ञान मान्ने कुमारिल भट्टको मत बुझिन्छ ।[९] *शास्त्रदीपिका*लाई उद्धृत गर्दै बताइन्छ कि यथार्थ ज्ञान अन्य कुनै प्रमाणबाट वाधित हुँदैन र यसको मूलमा कुनै दोष रहँदैन[१०] (योगीन्द्रानन्द, सन् १९९६, पृ. ३, शास्त्री मुसलगाँवकर, सन्

---

[८] प्रस्तुत पुस्तकको प्रयोजनका लागि :– योगीन्द्रानन्द, सन् १९९६ ।

[९] "सर्वस्यानुपलब्धेऽर्थे प्रामाण्यं स्मृतिरन्यथा ।"

[१०] "कारणदोषबाधज्ञानरहितमगृहीतग्राहिज्ञानं प्रमाणम् ।"

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

२००२, पृ. ४५१) । सीताराम (सन् २००४) का अनुसार, 'प्रमा'को अवधारणा र सूचनाको उत्तराधुनिक अवधारणाबीच समानता रहेको छ (पृ. ९३–९४) ।

मीमांसादर्शनमा ज्ञानका दुई प्रकार (प्रत्यक्ष र परोक्ष) मानिएको छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४५१, सिन्हा, सन् २००७, पृ. २७९) । *श्लोकवार्तिक*मा कुमारिल बताउँछन् कि प्रत्यक्ष-स्थलमा जब आत्माको मनसँग, मनको इन्द्रियसँग र इन्द्रियको पदार्थसँग सन्निकर्ष स्थापित हुन्छ, तब घटादि पदार्थहरूको ज्ञान हुन्छ (योगीन्द्रानन्द, सन् १९९६, पृ. ७) ।[११] परोक्ष ज्ञानका करणका रूपमा अनुमान, शब्द, उपमान, अर्थापत्ति र अभाव (अनुपलब्धि) रहेका छन् ।

जगत् र विषयहरूको सत्यताबारे मीमांसादर्शनको मान्यता चर्चा गर्ने क्रममा उल्लेख गरिएको पाइन्छ कि संसारमा ज्ञान हुने त्रिविध वस्तुहरू छन् (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४७९) :–

पहिलो, भोगायतन (शरीर) – जसमा रहेर आत्माले सुख-दुःखको अनुभव गर्छ ।

दोस्रो, भोग-साधन (इन्द्रियहरू) – जसद्वारा आत्माले सुख-दुःखको भोग गर्दछ ।

तेस्रो, भोग-विषय (पदार्थ) –जसको भोग गरिन्छ ।

उपर्युक्त त्रिविधताको आलोकमा 'प्रमा' पनि जीवनका सबै आयामहरूको यथार्थ ज्ञानसँग सम्बद्ध रहन्छ ।

प्रमाण र प्रमेयबिना प्रमा ज्ञात नहुने हुनाले प्रमाबारेको चिन्तनमा ती दुईको मीमांसालाई प्राथमिकता दिइन्छ । प्रमाण र प्रमेयलाई मान र मेय पनि भनिन्छ । विश्वका समस्त वस्तुहरूलाई मान र मेय यी दुई वर्गमा विभाजन गर्न सकिन्छ ("मानमेय विभागेन वस्तूनां द्विविधा स्थितिः ।" – *मानमेयोदय*,

---

[११] "यद्वेन्द्रियम् प्रमाणम् तस्य वा अर्थेन सङ्गतिः । मनसो वेन्द्रियैर्योग आत्मना सर्व एव वा ॥ तदा ज्ञानम् फलम् तत्र व्यापाराच्च प्रमाणता । व्यापारो न यदा तेषाम् तदा नोत्पद्यते फलम् ॥"

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पृ. २)। यी दुईको परस्परको सम्बन्धबारे विवेचना गर्दै भट्टराय लेख्छन् :–

> सबैले बुझ्नुपर्छ "मानाधीना मेयसिद्धिः" भन्ने सिद्धान्त व्यापक छ भन्ने । संसारमा दुई मुख्य विषय छन् – मान र मेय । अर्थात् यो यस्तो हो भन्ने जान्ने मुख्य कारण र जानिने वस्तुविषय । यसलाई राम्ररी अझ स्पष्ट पार्न सकिन्छ । हामीले पसलमा गएर नून, तेल, चामल पहिले देख्नुपर्छ अनि प्रत्यक्ष गरेपछि तिनलाई किन्नुपर्छ । कपडा-पसलमा गएर चामलको र चामल-पसलमा गएर कपडाको मोलतोल गर्नु अव्यावहारिक हुन्छ। फेरि पसलमा गएर चामल किन्नुपर्दा या कपडा किन्नुपर्दा साहूसँग चामल देऊ भनेर या कपडा देऊ भनेर हुँदैन । कति माना चामल, कति हात कपडा चाहिन्छ भनी साहूले सोध्दछ । चामल देऊ, माना-साना केही थाहा छैन या कपडा देऊ न तिमीलाई हात-सातको के वास्ता भनेर जवाफ दिएमा हावा खुस्केको मान्छे सम्झन्छ र छैन जानोस् भनिदिन्छ । यसले के सिद्ध भयो भने मान (नाप)–को अधीनमा मेय (बिक्री गरिने वस्तु)–को सिद्धि हुछ । (वि.सं. २०३१, पृ. ६–७)

यसरी, जानिने वस्तुविषय (प्रमेय) र जान्ने मुख्य कारण (प्रमाण) को मद्दतले नै ज्ञान (प्रमा) हासिल हुने देखिन्छ। भनिएकै छ :– प्रमाणबिना प्रमेयको प्रबोध हुन सक्दैन ।[१२] मीमांसा परम्परानुसार नै यहाँ पनि पहिले प्रमाणसम्बन्धी र पछि प्रमेयसम्बन्धी परिचर्चा गरिएको छ ।

---

[१२] प्रमेयाणां प्रबोधो हि न प्रमाणं विना भवेत् । तस्मात्तदेव सर्वादौ ग्रन्थेऽस्मिन् प्रविविच्यते ।" (न्यौपाने, वि.सं. १९९४क, पृ. ५) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

३.३.२ प्रमाण

भाट्टमतमा 'प्रमाकरणं प्रमाणम्' – 'प्रमा'को करणलाई प्रमाण भनिएको पाइन्छ (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ७, योगीन्द्रानन्द, सन् १९९६, पृ. २) । अर्थात्, 'प्रमा' (अनधिगत अर्थको यथार्थ ज्ञान) लाई उत्पन्न गराउनेवाला साधन (करण) लाई नै 'प्रमाण' भनिन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४५२) । प्रमाणको लक्षण बताउनका लागि भाट्टमतमा "कारणदोषबाधकज्ञानरहितं अगृहीतग्राहि ज्ञानम्" श्लोक प्रसिद्ध छ । यसरी, प्रमा र प्रमाणको सम्बन्धलाई साध्य र साधनबीचको सम्बन्ध भनी बुझ्न सकिन्छ ।

कुमारिल भट्टले प्रमाणको सङ्ख्या छवटा भनी उल्लेख गरेका छन् (*श्लोकवार्तिक*, पृ. ३८, पृ. २५१) र ती सबै प्रमाणहरूबारे विस्तीर्ण विवेचना पनि गरेका छन् । यही मतलाई नै भाट्ट-परम्परामा मानिएको हुनाले *शास्त्रदीपिका*मा "षडेव प्रमाणानि" (स्वामी, सन् १९७७, पृ. १७५) र *मानमेयोदय*मा "प्रत्यक्षमनुमानं च शब्दं चोपमितिस्तथा । अर्थापत्तिरभावश्च षट्प्रमाणानि मादृशाम् ।" (पृ. १०) एवं "षडेव मानानि मानयन्ति मनीषिणः ।" (पृ. १४०) भनिएको हो । भाट्टमतमा मानिएका छवटा प्रमाण निम्नानुसार छन् :– प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमिति (उपमान), अर्थापत्ति र अभाव (अनुपलब्धि) ।[१३]

- **प्रत्यक्ष**

भाट्टमतमा इन्द्रिय र वस्तुको सन्निकर्ष (सम्पर्क)बाट प्राप्त हुने ज्ञानलाई नै प्रत्यक्ष प्रमाण मानिएको देखिन्छ ("इन्द्रियसन्निकर्षजं प्रमाणं प्रत्यक्षम् ।" – *मानमेयोदय*, पृ. ११) । भाष्यकार शबरस्वामीले "सतीन्द्रियार्थसम्बन्धे या पुरुषस्य बुद्धिर्जायते तत्प्रत्यक्षम् । ... सतीन्द्रियार्थसंयोगे नासतीत्येतावदवधार्यते ।" भनेका छन् । अर्थात्, इन्द्रिय र अर्थ (

---

[१३] अर्को मीमांसक प्रभाकरका अनुयायी भने पाँचवटा प्रमाणहरू (प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, अर्थापत्ति र शब्द) मान्छन् ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

वस्तु) को सम्बन्ध हुँदा व्यक्तिको बुद्धि जुन प्रकारको हुन्छ, त्यही प्रत्यक्ष हो । इन्द्रियार्थको सम्बन्ध हुँदा प्रत्यक्ष मानिन्छ, अन्यथा मानिँदैन (न्यौपाने, सन् १९९४क, पृ. ६) । प्रत्यक्ष ज्ञानका लागि इन्द्रियको प्रयोग सही ("सत्सम्प्रयोगे") हुनु अनिवार्य मानिन्छ (*श्लोकवार्तिक*, पृ. ७४) ।

मीमांसा परम्परामा बाह्य इन्द्रियको सङ्ख्या पाँचवटा भनी मानिएको छ (*श्लोकवार्तिक*, पृ. ९८) र यी बाह्य इन्द्रिय भन्दा पृथक् र तिनका विभुको रूपमा मनलाई मानिएको छ (पृ. ८१) । सबैको सङ्ख्या जोडी छवटा इन्द्रिय भन्ने प्रचलन पनि छ ।[१४] यस प्रसङ्गमा *मानमेयोदय*को एक श्लोक उल्लेख्य छ:–

चक्षुर्नाम कनीनिकान्तरगतं तेजोऽथ जिह्वाग्रगस्तोयांशो रसनं क्षितेरवयो घ्राणं च घोणोदरे ।

सर्वाङ्गप्रसृताश्च मारुतलवास्त्वङ्नाम कर्णोदरव्योमैव श्रवणं मनस्तु विभु तद्देहे च कार्यावहम् ॥

अर्थात्, "नानीको अन्तरगत तेजलाई चक्षु, जिब्रोको टुप्पोमा रहने जलीयांश रसना, नासाग्रवर्ती पार्थिवांश घ्राण, सर्वशरीरवृत्ति वायवीय अंश त्वक्, कानभित्र रहेको आकाश नै श्रवण र देहमा रहँदा कार्य वहन गर्ने विभु मन गरी ६ ओटा इन्द्रिय छन्" (भट्टराय, सन् २०३१, पृ. ११) ।

यसबारे थप चर्चा गर्दै भट्टराय लेख्छन् :–

> चक्षुलाई तैजस, रसनालाई जलीय, घ्राणलाई पार्थिव, त्वक्लाई वायवीय र कर्णलाई आकाशरूप मान्नामा कारण पनि छन् । रूपज्ञान कुनै कारणयुक्त हुनुपर्छ यो सामान्य रूपले सिद्ध भएकोले र रूपज्ञानमा दीप आदिको तेज नै हेतुभूत देखिनाले चक्षुलाई पनि तैजस कल्पना गर्नु उपयुक्त ठहरिन्छ । रसज्ञानको कारण कल्पना गर्दा शुष्कवस्तुमा रसव्यञ्जकत्व पानीमा रहेको देखिनाले रसनलाई जलीयत्वरूप दिइएको हो ।

---

[१४] "घ्राणस्त्वक्श्रोत्ररसनामनश्चक्षुः षडात्मकम् । इन्द्रियं सन्निकर्षेण पदार्थप्रतिबोधकम् ॥" (न्यौपाने, सन् १९९४क, पृ. ९) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पार्थिव, निम्बको बोक्रो अनुलेपन गर्दा चन्दनको सुगन्ध अभिव्यञ्जन हुने देखिएकोले गन्धलाई अभिव्यञ्जक घ्राण पनि पार्थिव नै हुन्छ । पंखाको हावाले अङ्गसंगिजलस्पर्श अभिव्यञ्जकत्व देखिँदा स्पर्शोलम्भक त्वगिन्द्रियलाई वायवीय मान्नु उचित हुन्छ । शब्दग्राहकताले कल्प्य श्रोत्र परिशेषले आकाशात्मकत्व हुन्छ । यसरी सबै यी पाँच ओटै इन्द्रिय भौतिक हुन् भनी सिद्ध गरिन्छ । ... मन सुखादि अपरोक्षज्ञानको साधन भएकोले इन्द्रिय भनिन्छ । (पृ. १२)

कुमारिलका अनुसार, ज्ञान प्राप्तिका लागि श्रोत्रेन्द्रियजस्ता बाह्य इन्द्रिय मात्र पर्याप्त छैनन् (*श्लोकवार्तिक*, पृ. ९७), वास्तवमा मन, इन्द्रिय र अर्थ (विषय) को सन्निकर्षबाट ज्ञान हुने हो ("इन्द्रियमनोऽर्थसंनिकर्षो हि सम्यग्ज्ञानस्य हेतुः") । यस ज्ञानमा राधाकृष्णन् (सन् १९९८ख, पृ. ३२७) ले चर्चा गरेझैं पदार्थ तथा इन्द्रियको, पदार्थका विशिष्ट गुणहरू तथा इन्द्रियको, मन तथा इन्द्रियको र आत्मा तथा मनको सम्पर्क हुने मानिन्छ । *श्लोकवार्तिक*, प्रत्यक्षसूत्रलाई उद्धृत गर्दै भनिएको छ कि कुमारिलको व्याख्या अनुसार पदार्थको इन्द्रियसँग सम्पर्क केवल अनुकूलता अथवा पदार्थलाई अभिव्यक्त गर्ने क्षमता हो, जसको अनुमान हामी यसको कार्यबाट गर्छौं (राधाकृष्णन्, सन् १९९८ख, पृ. ३२७) । प्रत्यक्षको सम्बन्ध यस्ता पदार्थसँग छ, जसको अस्तित्व छ, अर्थात् जो इन्द्रियद्वारा जान्न सकिने छन् । इन्द्रियातीत पदार्थहरूको बोध भने प्रत्यक्षबाट हुन सक्दैन (पूर्ववत्) । अर्थात्, प्रत्यक्षको विषय केवल सत् पदार्थ मात्र हुन सक्छ र कुनै ज्ञानेन्द्रियसँग जब सत् (विद्यमान) पदार्थ (विषय) को सम्बन्ध हुन्छ तब मात्र उक्त विषय (वस्तु पदार्थ) को प्रत्यक्ष ज्ञान आत्मालाई हुन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४५२) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मीमांसकहरूका मतमा प्रत्यक्ष ज्ञान दुई प्रकारको मानिन्छ – निर्विकल्पक र सविकल्पक ।[१५] *श्लोकवार्तिक*मा कुमारिल भन्छन् :–

अस्ति ह्यालोचनं ज्ञानं प्रथमं निर्विकल्पकम् ।
बालमूकादिविज्ञानसदृशं शुद्धवस्तुजम् ॥
न विशेषो न सामान्यं तदानीमनुभूयते ।
तयोराधारभूता तु व्यक्तिरेवावसीयते ॥

यसलाई सोदाहरण स्पष्ट पार्दै भट्टराय (सन् २०३१) लेख्छन् :–

इन्द्रियसँग सन्निकर्ष हुनासाथ द्रव्यादि स्वरूप मात्र दर्शाउने शब्दानुगमशून्य जुन संमुग्ध ज्ञान हुन्छ त्यो विशिष्ट कल्पना केही नहुने हुँदा निर्विकल्पक भनिन्छ । निर्विकल्पक ज्ञानपछि शब्दास्मरणबाट सहकृत जात्यादि विशिष्ट वस्तुविषय भएको रातो यो, घट यो इत्यादि स्पष्ट विज्ञान हुने चाहिं सविकल्पक ज्ञान भनिन्छ । केवल वस्तुको कुनै जात-किसिम नछुट्टेको भन्न पनि नसकिने स्वरूप मात्र भान हुने एक थरीको ज्ञान हुन्छ । जस्तै भरखर जन्मेको शिशुले थरी-थरीको वस्तु देखे पनि त्यसको रंग यो चीज भनेर भन्न जान्दैन खालि टुलुटुलु देख्तछ मात्रै । रातो पनि देख्तछ नीलो पनि देख्तछ तर यो रातो यो नीलो छुट्याएर भन्न जान्दैन । फेरि हामीले पनि विमान चढ्दा ती त्यहाँका कल-पूर्जा के हुन्, कुन कुन काम गर्दछन् थाहा नपाई कुक्कुटपीठमा बस्ने विमान-चालकले गरेको खालि काम मात्र देख्तछौं त्यो संमुग्ध खालको ज्ञान हो । त्यसलाई नै निर्विकल्पक ज्ञान भनिन्छ । अर्को त्यही शिशु छिप्पिँदै आएपछि रूप रङ्ग जति थाहा पाउँछ । पाइलटले विमानका पार्टपूर्जाहरू तालीम पाएपछि सबै

---

[१५] *मानमेयोदय*मा भनिएको छ :– "तच्चेन्द्रियसन्निकर्षजं ज्ञानं द्विविधं निर्विकल्पकं सविकल्पकं चेति ।"

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

जान्दछ । त्यहाँ विशिष्ट ज्ञान हुन्छ त्यो सविकल्पक ज्ञान भनिन्छ । अर्थात् खाली लाटोले मिस्री खाएको जस्तो ज्ञान साधारण शब्दानुगमशून्य चाहिँ निर्विकल्पक र बाठोले लड्डू खाएको जस्तो वेसन, मुङ र मोतीचूरको लड्डूको समेत भेद थाहा पाई गुलियोको पनि तारतम्य बुझ्ने विशेष ज्ञान भनी कहिन्छ । (पृ. १५–१६)

यसरी इन्द्रियसँग विषयको संयोग हुँदा सर्वप्रथम विषयको प्रतीति मात्र हुन्छ, अर्थात् 'त्यो छ' यति मात्र ज्ञान हुन्छ, 'त्यो के हो' यसको ज्ञान हुँदैन । यस निर्विशेष ज्ञानलाई 'निर्विकल्प' ज्ञान अथवा 'आलोचन ज्ञान' भनिन्छ । यसको अतिरिक्त दोस्रो प्रत्यक्ष ज्ञान त्यो हो जसबाट पूर्वानुभवको आधारमा विषयको स्वरूपको निर्धारण गरिन्छ, अर्थात् उक्त वस्तु कुन प्रकारको छ, त्यसमा कस्तो गुण तथा क्रिया छ र त्यसको नाम के हो इत्यादि कुराहरूको ज्ञान प्राप्त गरिन्छ र यस विशेष ज्ञानलाई 'सविकल्प' प्रत्यक्ष भनिन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४५२) । सविकल्पक ज्ञानमा द्रव्य, जाति, गुण, कर्म र नामसहित पाँचवटा विकल्पहरू हुन्छन् । "जस्तै – खुकुरीधारी यो, खस हो, यो गहुँगोरो छ, लौरो ताच्छ, गाउँदै आउँछ, यो रामबहादुर । यहाँ द्रव्य हुन्छ खुकुरी, जाति हो खस, गहुँगोरो गुण हुन्छ रूपलाई लिंदा, ताछ्नु र गाउनु तथा आउनु यी क्रिया हुन् र नाम चाहिं हो रामबहादुर भन्ने" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. १८) ।

मीमांसादर्शनमा कुनै मूर्त वस्तुको प्रत्यक्ष ज्ञानका लागि उक्त वस्तुका साथ इन्द्रियहरूको जुन सम्बन्ध अपेक्षित हुन्छ, त्यसलाई 'सन्निकर्ष' भनिन्छ । *मानमेयोदय*मा पहिले दुई प्रकारका सन्निकर्ष (संयोग र संयुक्त-तादात्म्य) बारे चर्चा गरिएको छ (पृ. १५) र संयुक्ततदात्मतादात्म्य नामक तेस्रो सन्निकर्ष पनि मान्न सकिने बताइएको छ (पृ. १६) । शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् २००२, पृ. ४५२–४५३) का अनुसार, लौकिक, अलौकिक भेदले यस्तो सम्बन्ध दुई प्रकारको हुन्छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

तीमध्ये 'लौकिक सन्निकर्ष' तीन प्रकारको हुन्छ :– 'संयोग सन्निकर्ष', 'संयुक्त तादात्म्य सन्निकर्ष' र 'संयुक्त तादात्म्य-तादात्म्य सन्निकर्ष' । भाट्टमतमा द्रव्यको ज्ञान 'संयोग सन्निकर्ष'बाट, द्रव्यको जाति, गुण र कर्मको ज्ञान 'संयुक्त तादात्म्य सन्निकर्ष'बाट तथा गुणत्व र क्रियात्वको ज्ञान 'संयुक्त तादात्म्य-तादात्म्य सन्निकर्ष'बाट हुने मानिन्छ । 'अलौकिक सन्निकर्ष' दुई प्रकारको हुन्छ : 'सामान्य-लक्षणा' र 'ज्ञान-लक्षणा' । इन्द्रियसँग सम्बद्ध वस्तुको जातिको ज्ञान भएपछि उक्त जातिका समस्त वस्तुहरूको ज्ञान 'सामान्य-लक्षणा सन्निकर्ष' बाट हुन्छ र चन्दनको काठमा सौरभको जुन ज्ञान (सुरभिश्चन्दनखण्डः) हुन्छ त्यो 'ज्ञान-लक्षणा सन्निकर्ष'बाट हुन्छ ।

- **अनुमान**

शबरस्वामीका अनुसार, "अनुमानं ज्ञातसम्बन्धस्यैकदेशदर्शनादेकदेशान्तरेऽसन्निकृष्टेऽर्थबुद्धिः।" अर्थात्, "थाहा पाएको सम्बन्धको एक देशमा देखेर अर्को ठाउँमा वस्तु संनिकृष्ट नभए पनि ज्ञात हुनु नै अनुमान भन्नु हो" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. २०) । शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् २००२, पृ. ४५६) लेख्छन् :– 'अनुमितिकरणं अनुमानम्' अर्थात् अनुमितिको कारण (साधन) लाई अनुमान प्रमाण भनिन्छ । (कुमारिल भट्टले *श्लोकवार्तिक*मा परिभाषा दिएझैं) स्वाभाविक रूपले नियत सम्बन्धवाला दुई व्याप्य पदार्थ (वस्तु) देखेर दूरस्थित पदार्थबारे भएको ज्ञानलाई अनुमिति भनिन्छ । जस्तै : संयोगद्वारा नियत सम्बन्धवाला धूवाँ र आगोमध्ये व्याप्य धूवाँलाई पर्वतमा देख्दा अप्रत्यक्ष व्यापक आगोको जुन ज्ञान हुन्छ, त्यसलाई अनुमिति भनिन्छ ।

मानमेयोदय (पृ. ३१) मा व्याप्य-दर्शन-जनित असन्निकृष्टार्थविषयक ज्ञानलाई अनुमान भनिने बताइएको छ ("व्याप्यदर्शनादसन्निकृष्टार्थज्ञानमनुमानम् ।") । यसलाई बुझ्नका लागि व्याप्य र व्यापकको माने बुझ्नु जरुरी हुन्छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

स्वल्प देश (स्थान) र कालमा रहनेवाला वस्तुलाई व्याप्य र अधिक देश र कालमा रहनेवाला वस्तुलाई व्यापक भनिन्छ। सम्बन्ध-नियमलाई व्याप्ति भनिन्छ। वार्तिककार कुमारिल भट्टले व्याप्तिका दुई प्रकार बताएका छन् : 'सम व्याप्ति' र 'विषम व्याप्ति'। साध्य र हेतु दुवै नै समान देश-कालमा रहनु 'सम व्याप्ति' भनिन्छ। जहाँ साध्य अधिक देश-कालमा र हेतु न्यून देश-कालमा रहेको अवस्थामा 'विषम व्याप्ति' हुन्छ। प्रत्यक्ष जगत् (देशकालादि) मा हेतु र साध्यको जुन सहभाव छ, त्यसलाई 'नियम' भनिन्छ। जुन वस्तुको अर्को वस्तुका साथ प्रत्यक्ष इष्ट देशकालादिमा जुन-कुनै सम्बन्धबाट नियत रूपले उपलब्ध भएको छ, त्यही सम्बन्धले देशान्तर-कालान्तरमा ती दुईको साहचर्य-नियमका कारण जुन ज्ञान हुन्छ, त्यसलाई अनुमिति भनिन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४५६)।

कारण-कार्यात्मक सम्बन्धका दृष्टिबाट 'व्याप्ति'का दुई प्रकार हुन्छन् :– 'अन्वय व्याप्ति' र 'व्यतिरेक व्याप्ति' (*मानमेयोदय*, पृ. ५९)। साधन रहेपछि साध्य पनि रहनु (जस्तै :– जहाँ जहाँ धूवाँ छ, त्यहाँ त्यहाँ आगो पनि हुनु) लाई 'अन्वय व्याप्ति' भनिन्छ। साध्य नरहेको अवस्थामा साधन पनि नहुनु (जस्तै :– जहाँ आगो छैन, त्यहाँ धूवाँ पनि नहुनु) लाई 'व्यतिरेक व्याप्ति' भनिन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४५६)। मीमांसकहरूको मतमा 'अन्वय व्याप्ति' र 'व्यतिरेक व्याप्ति'लाई समुच्चित्य (मिलीजुली) कारणता हुँदैन, दुवैको पृथक्-पृथक् कारणता मानिएको छ। तसर्थ, *श्लोकवार्तिक*लाई उद्धृत गर्दै भनिएको छ कि कहीँ 'अन्वय व्याप्ति'बाट भने कहीँचाहिँ 'व्यतिरेक व्याप्ति'बाटै अनुमिति हुन्छ (पृ. ४५७)।

प्रकारान्तरले सोही अनुमानलाई दृष्ट (विशेषतो दृष्ट) र सामान्यतो दृष्ट भनी दुई प्रकारमा बाँडिएको छ। यसमा दृष्टैकव्यक्ति विषयक अनुमानलाई दृष्ट भनिन्छ, जस्तै :– कृत्तिका नक्षत्रको उदय देखेर रोहिणी नक्षत्रको आसत्ति अनुमित हुन्छ। यसरी विशेषतो दृष्टमा हेतु-विशेषबाट साध्य-विशेषको सिद्धि गरिन्छ। सामान्य हेतुद्वारा सामान्य साध्यको सिद्धि

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गर्नुलाई सामान्यतो दृष्ट भनिन्छ, जस्तै : धूम सामान्यबाट अग्नि सामान्यको अनुमिति (*मानमेयोदय*, पृ. ६५–६६) ।

- **शाब्द**

*मानमेयोदय*मा भनिएको छ :–

तत्र तावत्पदैर्ज्ञातैः पदार्थस्मरणे कृते ।
असन्निकृष्टवाक्यार्थज्ञानं शाब्दमितीर्यते ॥

अर्थात्, ज्ञात पदहरूद्वारा पदार्थहरूको स्मरण भएपछि जो असन्निकृष्टार्थ-विषयक वाक्यार्थज्ञान हुन्छ, त्यसैलाई शाब्द प्रमाण भनिन्छ (पृ. ९५) ।[१६] यसरी, "ज्ञात भएका पदहरूबाट पदार्थ स्मरण भएपछि असन्निकृष्ट वाक्यार्थ ज्ञानलाई शाब्दज्ञान भनिन्छ" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ३५) । शब्द सुनेपछि शब्दार्थ संगतिग्रह भएको व्यक्तिलाई पदार्थको स्मृति भएपछि त्यसैबाट अज्ञात र अबाधित अर्थ-विषयक जो विशिष्ट वाक्यार्थ-ज्ञान हुन्छ, त्यसलाई शाब्दी प्रमा भनिन्छ र यसो गराउनेवाला शब्दलाई प्रमाण मानिन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४५८) ।

शाब्दज्ञान दुई प्रकारको हुन सक्छ :– वैदिक र लौकिक । न्यौपाने (सन् १९९४क, पृ. २६) ले उपर्युक्त मान्यतालाई निम्नानुसार व्यक्त गरेका छन् :–

तद् वाक्यं द्विविध प्रोक्तं लौकिकं वैदिकं तथा ।
आप्तोक्ततत्त्वेन तस्यात्र लौकिकस्य प्रमाणता ॥
वैदिकं तत्प्रमाणत्वं प्रमिण्वन्ति स्वतन्त्रतः ।

---

[१६] तुलनीय :– "शास्त्रम् शब्दविज्ञानादसन्निकृष्टेऽर्थे विज्ञानम् ।" – शबर, "प्रवृत्तिर्वा निवृत्तिर्वा नित्येन कृतकेन वा । पुसां येनोपदिश्येत तच्छास्त्रमभिधीयते ॥" – कुमारिल, "विज्ञाताच्छब्दात्पदार्थाभिधानद्वारेण यद् वाक्यार्थविज्ञानम् तच्छाब्दम् नाम प्रमाणम् ।" – पार्थसारथि मिश्र

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अर्थात्, वाक्य लौकिक र वैदिक गरी दुई प्रकारका छन्, जसमध्ये लौकिक वाक्यहरू आप्तोक्त हुँदा मात्र प्रमाण मानिन्छन् भने वैदिक वाक्यहरू स्वतः प्रमाण छन् ।

*मानमेयोदय*मा शब्दलाई पौरुषेय र अपौरुषेय भनी वर्गीकरण गरिएको छ, जसमा लौकिक आप्त वाक्य पौरुषेय र वैदिक वाक्य अपौरुषेय हुन् (पृ. १०३–१०४) । भाट्टमतमा वैदिक र लौकिक दुवै शब्दलाई प्रमाण मानिन्छ, तर वैदिक शब्द अपौरुषेय भएकाले सदासर्वदा प्रामाणिक मानिन्छन् भने लौकिक शब्दका हकमा आप्त व्यक्तिका वचनमा मात्र प्रामाणिकता हुन्छ । लौकिक वचन जब दुष्ट या अनाप्त व्यक्तिद्वारा प्रणीत हुन्छ, तब वाक्यार्थ-बोध पनि व्यभिचरित हुन्छ (*मानमेयोदय*, पृ. १०७–१०८) । यसरी, लौकिक शब्दमा वक्ताको दोषले उसको वचन पनि दूषित हुने मानिन्छ । "जस्तो इन्द्रिय दुष्ट भएमा प्रत्यक्ष पनि दूषित हुन्छ त्यस्तै वक्ता दुष्ट भए शब्दमा पनि व्यभिचार हुन्छ" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ३९) ।

*मानमेयोदय*का अनुसार, शाब्द ज्ञान सदैव व्युत्पत्तिको अधीनमा हुन्छ (पृ. ९५) । यद्यपि प्रत्येक पदको आफ्नो एक नियत अर्थ हुन्छ, तथापि सुरुदेखि लिएर सबै पदहरूको एक विशिष्टार्थ तात्पर्यमा हुन्छ (पृ. ९६) । पदहरूबाट पदार्थ ज्ञान भएपछि त्यसको अनन्तर एक विशिष्टार्थज्ञानरूप वाक्यार्थ ज्ञान हुन्छ (पृ. ९७) । भाट्टमतमा अभिहितान्वयवादले शब्द (पद)हरूको संयोजनबाट निर्मित वाक्यको अर्थबोध कसरी हुन्छ भन्ने व्याख्या प्रदान गर्छ, जसबारे यथास्थानमा परिचर्चा गरिएको छ ।

विश्वनाथ न्यायपञ्चाननकृत *कारिकावली*लाई उद्धृत गर्दै उक्त शाब्दी प्रमामा पद-ज्ञान कारण (साधन) हो, पदार्थ-स्मृति अवान्तर-व्यापार र शाब्द-बोधलाई फल मानिएको बताइएको छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४५८) । वाक्यार्थको प्रतीति लक्षणाबाट हुन्छ एवं स्मृत पदार्थ नै लक्षणाद्वारा वाक्यार्थको बोधक हुन्छन् (पूर्ववत्) । वाक्यार्थको प्रतीति गराउनमा आकाङ्क्षा, आशक्ति, योग्यता पनि पदार्थको

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सहायक हुन्छन् र तिनलाई सहकारी कारण मानिन्छ। पदहरूको स्व-अर्थ-बोधकतालाई 'वृत्ति' भनिन्छ र यो अभिधा, लक्षणा र गौणी भेदले तीन प्रकारको हुन्छ । यिनमा बिना व्यवधान शब्दजन्य प्रतीति गराउनेवाला वृत्तिलाई 'शक्ति' भनिन्छ । यस शक्तिलाई 'सङ्केत' शब्दले व्यक्त गरिन्छ । यसको ज्ञान व्याकरण आदिद्वारा गरिन्छ। केवल शक्य-सम्बन्धलाई 'लक्षणा' भनिन्छ र शक्यनिष्ठ-गुणसजातीय-गुणवत्त्वलाई गौणी भनिन्छ (पूर्ववत्) ।

वाक्यका सिद्धार्थबोधक र विधायक गरी दुई भेद छन्। तीमध्ये विधायक वाक्यका पनि दुई भेद छन् :– औपदेशिक र अतिदेशिक (न्यौपाने, सन् १९९४क, पृ. २६)। सिद्धार्थ-वाक्यबाट कुनै सिद्ध विषयबारे ज्ञान हुन्छ भने विधायक वाक्यबाट कुनै क्रियाको लागि विधि वा आज्ञाको निर्देश हुन्छ एवं यिनैद्वारा मनुष्यलाई धर्म-ज्ञान प्राप्त हुन्छ (सिन्हा, सन् २००७, पृ. २८१)॥

- **उपमान**

उपमिति वा उपमान प्रमाणबारे *मानमेयोदय*मा लेखिएको छ :–

दृश्यमानार्थसादृश्यात् स्मर्यमाणार्थगोचरम्।
असन्निकृष्टसादृश्यज्ञानं ह्युपमितिर्मता।
यथा गवये गोसादृश्यदर्शनान्तरं स्मर्यमाणे गवि गवयसादृश्यज्ञानम्।

अर्थात्, वनमा दृश्यमान गवयादि पदार्थहरूको सादृश्यबाट स्मर्यमाण असन्निकृष्ट गोष्ठस्थ गोगत सादृश्यको ज्ञान उपमिति वा उपमान प्रमाण कहलाउँछ (*मानमेयोदय*, पृ. १०९) । शबरका अनुसार, "उपमानपि सादृश्यमसन्निकृष्टेऽर्थे बुद्धिमुत्पादयति ।" अर्थात्, "दृश्यमान वस्तुको सादृश्यबाट स्मर्यमाण अर्थ गोचर हुने असन्निकृष्टासादृश्यज्ञानलाई उपमिति भनी मानिएको छ" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ४१)।

*श्लोकवार्तिक*लाई उद्धृत गर्दै भनिएको छ कि स्मर्यमाण पूर्वदृष्ट अर्थ (वस्तु) मा दृश्यमान अर्थ (वस्तु) को सादृश्यको

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

ज्ञान 'उपमिति' हो र त्यसको करण (साधन) लाई 'उपमान' भनिन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४६०) । ज्ञात वस्तुको सादृश्यको आधारमा अज्ञात वस्तुको ज्ञान नै उपमान हो (पृ. ४६१) । अर्थात्, उपमानबाट ज्ञान तब हुन्छ जब हामी पहिल्यै देखिसकिएको वस्तु समान कुनै अन्य वस्तुलाई देख्दा सम्झन्छौं कि स्मृत-वस्तु र प्रत्यक्ष-वस्तु समान छन् ।

- **अर्थापत्ति**

अर्थापत्तिको अर्थ हो कुनै विषयको कल्पना गर्नु । जब कुनै यस्तो घटना देख्नमा आउँछ, जसलाई बुझ्नमा केही विरोधाभास देखिन्छ, तब उक्त विरोधाभासको व्याख्याका लागि कुनै आवश्यक कल्पना गरिन्छ । यस प्रकार जुन आवश्यक कल्पना गरिन्छ, त्यसलाई अर्थापत्ति भनिन्छ । यसै तथ्यलाई *मानमेयोदय* (पृ. ११६–११७) मा निम्नानुसार बताइएको छ :–

अन्यथानुपपत्त्या यदुपपादककल्पनम् ।
तदर्थापत्तिरित्येवं लक्षणं भाष्यभाषितम् ॥
तत्र च प्रमाणद्वयविरोधोऽनुपपत्तिरित्युच्चते ।

एकै विषयमा दुई प्रमाणहरूले फरकफरक तथ्य देखाए भने यस्तो अवस्थामा अर्थापत्ति लागू हुन्छ भन्ने *श्लोकवार्तिक*मा कुमारिलको मत देखिन्छ ।[१७] शबरस्वामीलाई उद्धृत गर्दै लेखिएको छ कि ज्ञात अर्थको व्याख्याका लागि अज्ञात अर्थको कल्पना अर्थात् जसको सहायताबिना उक्त ज्ञात अर्थको उपपत्ति हुन सक्दैन त्यसलाई 'अर्थापत्ति' भनिन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४६१) । सिन्हा (सन् २००७, पृ. २८२) का अनुसार, अर्थापत्ति त्यस्तो आवश्यक कल्पना हो जसद्वारा कुनै अदृष्ट विषयको व्याख्या हुन जान्छ । यसरी, "अन्यथा अनुपपत्ति हुँदा त्यसको लागि उपपादक कल्पना गर्नु अर्थापत्तिको प्रयोजन हो" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ४२) ।

---

[१७] "प्रमाणषट्कविज्ञातो यत्रार्थो नान्यथा भवेत् । अदृष्टं कल्पयेदन्यं साऽर्थापत्तिरुदाहृतः ॥"

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मानौं, कुनै देवदत्त नामक व्यक्ति जीवित रहेको प्रमाणान्तर (ज्योतिषादि)बाट निश्चित छ, किन्तु घरमा जब उसको उपलब्धि (स्थिति) हुँदैन, तब उसको बहिर्भाव (बाहिर भएको अवस्था) को कल्पना गरिन्छ र उक्त कल्पनालाई नै अर्थापत्ति भनिन्छ । यसैगरी, मानौं देवदत्त दिनमा कहिल्यै भोजन गर्दैन, तर पनि ऊ दिनदिनै मोटो हुँदै जाँदो छ । उपवास तथा मोटाउनु आपसमा विरोध देखिने कुरा हुन् । यस विरोधको व्याख्याका लागि हामी कल्पना गर्छौं कि देवदत्त रातमा भोजन गर्छ । यद्यपि देवदत्तले रातमा भोजन गरेको देखिएको होइन, तर पनि यस्तो कल्पना गर्नु अनिवार्य हुन जान्छ किनकि उपवास र शरीर पुष्टि आपसमा संगतिपूर्ण देखिँदैनन् ।

अर्थापत्ति दुई प्रकारको हुन्छ :– दृष्टार्थापत्ति र श्रुतार्थापत्ति । देवदत्तसम्बन्धी माथिका दुवै उदाहरण दृष्टार्थापत्तिका हुन् । श्रुतार्थापत्तिबारे *मानमेयोदय*मा बताइएको छ :– जहाँ अधूरो वाक्यको अन्वयोपपत्तिका लागि अपेक्षित शब्दको अध्याहार गरिन्छ, त्यसलाई श्रुतार्थापत्ति भनिन्छ (पृ. १२६) ।

- **अनुपलब्धि**

मीमांसादर्शनको भाट्टमतमा प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमान र अर्थापत्तिका साथै अनुपलब्धिलाई पनि 'प्रमाण' मानिएको छ । उपलब्धिको अभावलाई अनुपलब्धि भनिन्छ र यस प्रमाणबाट अभावको प्रमिति (ज्ञान) हुन्छ ।

*मानमेयोदय*का अनुसार,

अथोपलम्भयोग्यत्वे सत्यप्यनुपलम्भनम् ।
अभावाख्यां प्रमाणं स्यादभावस्यावबोधकम् ॥

अर्थात्, अभावरूप अर्थको बोधक अनुपलब्धि प्रमाणको लक्ष्य हो – 'उपलम्भयोग्यत्वे सत्यनुपलम्भनम्' । यो ज्ञानाभावरूप अनुपलम्भ अभाव-प्रमाको करण भएको हुनाले अभाव प्रमाण भनिन्छ (योगीन्द्रानन्द, सन् १९९६, पृ. १२९) ।

न्यौपाने (सन् १९९४क, पृ. ३४) का अनुसार,

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

नास्तीत्याकारकं येन प्रमेयं जन्यते स्फुटम् ।
पञ्चप्रमाणभिन्नोऽयं षष्ठोऽभावः स्वतः स्मृतः ॥

अर्थात्, 'नास्ति' (छैन) भन्ने प्रमाको यथार्थ ज्ञान जुन प्रमाणबाट हुन्छ र जो प्रमाणपञ्चक (प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमान र अर्थापत्ति) भन्दा फरक छ, त्यसलाई अनुपलब्धि वा अभाव प्रमाण भनिन्छ । संसारमा 'सत्' वा दृश्यमान् र 'असत्' वा अदृश्यमान् दुवै प्रकारका पदार्थ हुने भएकाले जसको 'असत्ता' छ, त्यस्ता 'असत्' वस्तुको ज्ञानका लागि यो प्रमाण चाहिएको हो (पूर्ववत्) ।

अनुपलब्धि प्रमाणले त्यहाँ कार्य गर्छ जहाँ प्रत्यक्षादि पाँच प्रमाणहरूको प्रवृत्ति रहेको हुँदैन (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४६२) । भट्टराय (वि.सं. २०३१) का अनुसार,

> फेला पर्ने योग्यता भएर पनि जुन चीज प्राप्त हुन सक्दैन त्यो अभाव बुझाउने अभावरूप प्रमाण हो भनेर मीमांसक कुमारिलका अनुयायीहरू भन्दछन् । यहाँ करण अनुपलम्भ हुन्छ किनभने त्यो नै त्यहाँ साधकतम भएर अघि सर्दछ । भावपदार्थ ज्ञान गराउन प्रमाणझैँ अभावलाई पनि ज्ञान गराउने प्रमाण पनि आवश्यक हुन्छ । घट भए इन्द्रियसन्निकर्ष भई त्यो ज्ञात हुन्छ तर घटाभावसँग त इन्द्रियादिसन्निकर्ष त छैन तर यहाँ गाग्रो छैन भन्ने ज्ञान गराउन अनुपलब्धि नै प्रमाण बनेर देखा पर्छ यदि घट भए उपलब्ध गर्न सकिन्थ्यो उपलब्ध नभएकोले छैन । (पृ. ४५)

विद्यमानताजस्तै अविद्यमानता पनि ज्ञानको विषय हो भन्ने मीमांसा मत हो । सिन्हा (सन् २००७, पृ. २८४) का अनुसार,

> कुनै विषयको अभावको साक्षात् ज्ञान हामीलाई अनुपलब्धिद्वारा हुन्छ । यस कोठामा घैंटोको अभाव छ भने उक्त ज्ञान हामीलाई कसरी प्राप्त हुन्छ ? मीमांसाको कथन छ कि घैंटोको अभावको ज्ञान अनुपलब्धिद्वारा हुन्छ । जसरी उक्त कोठामा टेबुल,

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

कुर्ची आदि विषयहरूको विद्यमानता हामीलाई साक्षात् ज्ञान हुन्छ, उसरी नै घैंटो अभाव (अविद्यमानता) को पनि ज्ञान हुन जान्छ । टेबुल, कुर्ची आदि विषयहरूको (विद्यमानता) जस्तै घैंटोको अविद्यमानता पनि हामीलाई साक्षात् ज्ञान हुन्छ ।

अनुपलम्भ दुई प्रकारका हुन्छन् :– प्रमाणाभाव र स्मरणाभाव । प्रत्यक्ष आदिको प्रमाणको अभावरूप अनुपलम्भलाई प्रमाणाभाव भनिन्छ भने स्मरणाभावमा प्रातः कालको मैत्रको सायंकालमा दर्शन-योग्यता नहुनाले हुने अस्मरणलाई स्मरणाभावको उदाहरणका रूपमा लिन सकिन्छ ।

यहाँ ख्याल राख्नु पर्ने कुरा के छ भने अनुपलब्धिलाई अभावको ज्ञानका लागि अपरिहार्य (necessary) मानिन्छ, तर पर्याप्त (sufficient) मानिँदैन । जस्तै :– पाप, पुण्य, परमाणु आदिलाई देख्न नसकिए तापनि तिनको अभाव मानिँदैन । तसर्थ जुन वस्तुको जुन परिस्थिति उपलब्धि हुनु पर्ने हो सो नहुनुलाई नै उक्त वस्तुको अभाव मानिन्छ र यस्तो अनुपलब्धिलाई मीमांसकहरू 'योग्यानुपलब्धि' संज्ञाले जनाउँछन् (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४६३) ।

यहाँसम्म प्रमाण (मान)बारे परिचर्चा गरियो । मीमांसा परम्परामा प्रमाणपछि प्रमेयबारे परिचर्चा गर्ने प्रचलन छ । "वास्तवमा हामीले विचार गर्नुपरेको त प्रमेयका बारेमा हो । तर 'मानाधीना मेयसिद्धिः' भन्ने तथ्यले गर्दा मेयको अगाडि मानको लक्षण आदि गरिएको" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ४९) हो ।

३.३.३ प्रमेय

भाट्टमतमा मान्य पदार्थ वा प्रमेयहरूबारे *मानमेयोदय* (पृ. १४२) मा भनिएको छ :–

आचार्यमतपीयूषपारावारविहारिणः ।
वयं तावत् प्रमेयं तु द्रव्यजातिगुणक्रियाः ।
अभावश्चेति पञ्चैतान् पदार्थानाद्रियामहे ॥

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अर्थात्, हामी आचार्य कुमारिल भट्टको मतरूपी अमृतमय महासागरमा गोता लगाउनेवाला हौं, अतः हामी द्रव्य, जाति, गुण, क्रिया र अभाव नामका पाँचवटा प्रमेयहरूलाई मान्यता दिन्छौं ।[१८] उक्त प्रमेयहरूबारे तल क्रमशः चर्चा गरिएको छ ।

- **द्रव्य**

मानमेयोदय (पृ. १४२) मा भनिएको छ :–

परिमाणगुणाधारं द्रव्यं द्रव्यविदो विदुः ।

अर्थात्, द्रव्य-तत्त्ववेत्ता विद्वान्हरू परिमाण र गुणको आधार वस्तुलाई द्रव्य भन्छन् । यसबाट मीमांसा मतमा द्रव्यहरू परिमाणात्मक हुन्छन्[१९] र यिनको गुण पनि हुन्छ भन्ने मानिएको देखिन्छ ।

द्रव्यका भेदहरूबारे *मानमेयोदय* (पृ. १४४) मा भनिएको छ :–

पृथिवी सलिलं तेजः पवमानस्तमस्तथा ।
व्योमकालदिगात्मानो मनः शब्द इति क्रमात् ।
एकादशविधम् चैतत् कुमारिलमते मतम् ।
यथाशास्त्रं विधास्यामस्तत्स्वरूपनिरूपणम् ॥

यसबाट कुमारिल-मतमा निम्नानुसारका ११ वटा द्रव्यहरू मानिएका छन् भन्ने बुझिन्छ : पृथिवी, जल, तेज, वायु, तमः, आकाश, काल, दिक्, आत्मा, मन र शब्द । उक्त द्रव्यहरूबारे तल क्रमशः चर्चा गरिएको छ ।[२०]

---

[१८] भाट्टमतमा छवटा पदार्थ वा प्रमेय (द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, शक्ति र अभाव) मानिने उल्लेख पनि पाइन्छ (न्यौपाने, सन् १९९४क, पृ. ५, शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४६४) । प्रस्तुत शोधपत्रमा *मानमेयोदय*लाई नै पछ्याइएको छ ।

[१९] "परिमाणाश्रयी द्रव्यम् ।"

[२०] मुख्य स्रोत :– *मानमेयोदय* (योगीन्द्रानन्द, सन् १९९६) । अन्य स्रोतहरू :– न्यौपाने (सन् १९९४क), भट्टराय (वि.सं. २०३१), शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् २००२) । यसका अलावा थप चर्चा गर्नु आवश्यक ठानिएको अवस्थामा जुन स्रोतलाई प्रत्यक्ष उद्धृत गरिएको हो, पाठमा त्यसको उल्लेख गरिएको छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पृथिवी :– पृथिविमा "परमाणुदेखि लिएर महान् भूगोल" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ५१) सम्म समेटिन्छन् । पृथिवीलाई गन्धवती मानिएको छ र पर्वत, वृक्ष, शरीर आदिलाई यसका स्वरूप बताइएको छ । शरीर चार प्रकारका हुन्छन् – जरायुज, अण्डज, स्वेदज र उद्भिज्ज । जरायुज शरीर मनुष्य र पशु आदिको, अण्डज शरीर पक्षी र सरीसृप आदिको, स्वेदज शरीर जुम्रा आदिको र उद्भिज्ज शरीर वृक्ष आदिको हुन्छ । इन्द्रियहरूमध्ये घ्राणेन्द्रियलाई पृथिविको स्वरूप मानिएको छ । नस्य सञ्चार (olfactory communication) का परिप्रेक्ष्यमा भाट्टमतको अन्वेषणका लागि यसको पृथिवीबारेको अवधारणाले आधार प्रदान गर्छ ।

जल :– स्वाभाविक द्रवत्वको आधारलाई जल भनिन्छ र ताल, खोला, नदी, समुद्र आदि यसका स्वरूप मानिन्छन् । "हिम र असिना द्रवत्व नभए पनि नैमित्तिक काठिन्य भएकोले जलकै विकासमा परिगणना गरिन्छन्" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ५१) । इन्द्रियहरूमध्ये रसनेन्द्रियलाई जलको स्वरूप मानिन्छ । रसात्मक सञ्चार (gustatory/taste communication) का परिप्रेक्ष्यमा भाट्टमतको अन्वेषणका लागि यसको जलबारेको अवधारणाले आधार प्रदान गर्छ ।

तेज :– उष्ण-स्पर्शवाला द्रव्यलाई तेज भनिन्छ । तेजको रूप र स्पर्श दुवै गुण हुन्छ । सूर्य, चन्द्रमा, नक्षत्र, अग्नि र चक्षुरिन्द्रिय तेजकै स्वरूप हुन् । उद्भूत, अनुद्भूत र अभिभूत गरी रूप र स्पर्श दुवैका तीन प्रकार छन् । सूर्य, तातेको फलाम आदिमा रूप र स्पर्श उद्भूत हुन्छन् भने इन्द्रियमा अनुद्भूत हुन्छन् । सुवर्णमा विद्यमान तेजलाई अभिभूतको उदाहरण बताइएको छ । इन्द्रियहरूमध्ये चक्षुरिन्द्रियलाई तेजको स्वरूप मानिन्छ । चाक्षुष/दृश्य सञ्चार (visual communication) का परिप्रेक्ष्यमा भाट्टमतको अन्वेषणका लागि यसको तेजबारेको अवधारणाले आधार प्रदान गर्छ ।

वायु :– रूपरहित, किन्तु स्पर्शवान् द्रव्यलाई वायु भनिन्छ । झञ्झा, मन्द निःश्वास आदि यसका स्वरूप हुन् ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मीमांसकहरूका मतमा पृथ्वी, जल र तेजझैँ वायुको पनि प्रत्यक्ष ज्ञान हुन्छ । शरीरादि धारणमा कारणीभूत वायु-विशेषलाई नै 'प्राण' भनिन्छ । यहाँनेर उल्लेख्य छ कि शब्दको ध्वन्यात्मक स्वरूप वायुको अभिघातकै कारण उत्पन्न हुने कारणलाई ध्यान राख्दै उक्त ध्वनिरूप शब्दलाई वायुको गुण मानिएको छ । इन्द्रियहरूमध्ये त्वगिन्द्रियलाई वायुको स्वरूप मानिएको छ । स्पृश्य सञ्चार (tactile communication) का परिप्रेक्ष्यमा भाट्टमतको अन्वेषणका लागि यसको वायुबारेको अवधारणाले आधार प्रदान गर्छ ।

तम :– स्पर्श-रहित, तर रूप-सहितको द्रव्यलाई तम या अन्धकार आदि शब्दहरूले अभिहित गरिन्छ । तम चक्षुइन्द्रिय-ग्राह्य रहेको छ किनभने यसको रूप हुन्छ, तर स्पर्शत्व हुँदैन । प्रकाश नहुँदा देखा पर्ने कालो वा नील रूपको द्रव्य पदार्थलाई तम भनिन्छ । यसमा पनि गुण तथा कर्मको प्रतीति हुन्छ ।

आकाश :– आकाशलाई पनि एक द्रव्य मानिएको छ । यो नित्य एवं सर्वव्यापी हुनुका साथै अनेक उपाधिहरूका कारणले घटाकाश, मठाकाश आदि भेद-व्यवहारको विषय पनि हुन्छ । शरीरमा यसको उपस्थिति कर्ण-कुहरमा मानिन्छ ।

काल :– काललाई सबैको आधार, विभु एवं एक मानिएको छ, यद्यपि कालको औपाधिक भिन्नताको व्यवहार भने गरिन्छ (*श्लोकवार्तिक*, पृ. ४६३) । जस्तै : १८ निमेषको एक काष्ठा, ३० काष्ठाको एक कला, ३० कलाको एक मुहुर्त्त, १५ मुहुर्त्तको एक अहोरात्र, ३० अहोरात्रको एक महिना र १२ महिनाको एक वर्ष (संवत्सर) हुन्छ । कुमारिलका मतमा, वर्तमान समयअनुसार नै भूत र भविष्यत्को कल्पना गरिने हो (*श्लोकवार्तिक*, पृ. ३८) ।[२१] भाट्ट-मीमांसाको परम्परामा काल

---

[२१] "यज्जातीयैः प्रमाणैस्तु यज्जातियार्थदर्शनम् । भवेदिदानीं लोकस्य तथा कालन्तरेप्यभूत् ॥"

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सबै इन्द्रियहरूले ग्राह्य मानिन्छ (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ६२) ।

दिक् :– दिक्लाई एक र नित्य मानिन्छ । व्यवहारमा पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण भनी उपाधि दिइन्छ । श्रोत्रेन्द्रियको सम्बन्ध दिक्सँग मानिएको छ । श्रव्य सञ्चार (auditory communication) का परिप्रेक्ष्यमा भाट्टमतको अन्वेषणका लागि यसको दिक्बारेको अवधारणाले आधार प्रदान गर्छ ।

आत्मा :– आत्मालाई चैतन्यको आश्रय एवं मानस प्रत्यक्षको विषय मानिएको छ । यो देह, इन्द्रिय, ज्ञान र सुखभन्दा फरक हो (*श्लोकवार्तिक*, पृ. ३८३) ।[२२] आत्माबारे कुमारिलले विशद चिन्तन गरेका छन् (आत्मवाद) । ज्ञान, सुख, दु:ख, इच्छा, क्रिया यी सबै आत्मामा स्थित मानिन्छन् । क्रिया दुई प्रकारका मानिन्छन् – स्पन्द र परिणाम । *श्लोकवार्तिक*का अनुसार, आत्मा स्पन्द हुँदैन, परिणाम (रूप-परिवर्तन) हुन्छ ।[२३] भाट्टमतानुसार, आत्म-ज्ञान र विषय-ज्ञानका बीचमा नित्य सम्बन्ध छैन । प्रत्येक विषय-ज्ञानका साथ आत्माको ज्ञान हुँदैन, आत्म-संवित्तिका परिप्रेक्ष्यमा मात्र आत्म-ज्ञान हुने हो । मनलाई बाह्येन्द्रियको विभु र आत्मालाई मनको विभु मानिएको छ । आत्मालाई नै ज्ञानको कर्म र कर्ता दुवै भनिएको छ ।

मन :– मनलाई अन्तरिन्द्रिय एवं भौतिक मानिएको छ । *मानमेयोदय*मा भनिएको छ कि सुखादिको अपरोक्ष-साधनेत्वेन मनको कल्पना गरिन्छ । यो व्यापक भएतापनि शरीरावच्छिन्न भएर इन्द्रिय कहलाउँछ[२४], अत: शरीरभित्र नै

---

[२२] "स च देहेन्द्रियज्ञानसुखेभ्यो व्यतिरिच्यते । नानाभूतो विभुर्नित्य भोगस्वर्गापवर्गभाक् ॥"

[२३] "यजमानत्वमप्यात्मा सक्रियत्वात् प्रपद्यते । न परिस्पन्द एवैक: क्रिया न: कणभोजिवत् ॥"

[२४] "इन्द्रिय भएर पनि मन व्यापक द्रव्य हो । इन्द्रिय त यस अर्थमा मान्नुपर्छ कि सुखादिको अपरोक्ष साधन मन अतिरिक्त अर्को छैन त्यसैले सुखादि आन्तरभाव

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

आफ्नो कार्य गर्छ । चक्षुरादि इन्द्रियहरूमार्फत् मन रूपादिको ग्रहणमा पनि प्रवृत्त हुन्छ । यति मात्र होइन, लिङ्ग[२५] आदिको सहायताले अनुमानादि ज्ञानहरूको उत्पादन पनि गर्छ (*मानमेयोदय*, पृ. १३) । यो आत्मा र उसका गुणहरूको स्वतन्त्र रूपले ग्रहणकर्ता हो । बाह्य पदार्थहरूको ज्ञान बहिरिन्द्रियहरूद्वारा मन र आत्माको संयोगले हुन्छ । यसै कारणले तैजस चक्षुरिन्द्रियले रूपको, पार्थिव घ्राणेन्द्रियले गन्धको, जलीय रसनेन्द्रियले रसको, वायवीय त्वगिन्द्रियले स्पर्शको र दिक्-स्वरूप श्रोत्रेन्द्रियले शब्दको ज्ञान हासिल गर्छ । *श्लोकवार्तिक*मा भनिएको छ कि बाह्य पदार्थहरूको प्राप्ति इन्द्रियहरूद्वारा हुने हुनाले जुन रूपमा जगत्को उपलब्धि हुन्छ, सोही रूपमा त्यसको सत्यतालाई स्वीकारिएको छ ।[२६]

मनलाई मानव शरीरस्थ सबै (पाँचवटा) ज्ञानेन्द्रियहरूको विभु मानिएको हुनाले सञ्चारका क्रममा सूचनाको समष्टि अर्थ-बोधका लागि यसका श्रव्य, दृश्य, नस्य, रसात्मक र स्पृश्य अवयवहरूको समष्टिकरणमा मनको भूमिकालाई ख्याल राख्नै पर्ने हुन्छ । तसर्थ भाट्टमतको दृष्टिबिन्दुबाट सञ्चारको सिद्धान्तीकरणमा यसको मनसम्बन्धी अवधारणाले आधार प्रदान गर्ने प्रष्टै देखिन्छ । अनि आत्मालाई मनको समेत विभु मानिएको हुनाले भाट्टमतानुसारको आत्म-संवित्तिको भूमिका पनि सञ्चार-सिद्धान्तीकरणको अपरिहार्य पाटोका रूपमा रहेको छ । मीमांसादर्शनका मान्यतामा आत्मा अनुभवकर्ता अर्थात् फलोपभोक्ता हो, शरीर अनुभवको स्थान हो र इन्द्रियहरू अनुभवका साधन हुन् (राधाकृष्णन्, सन् १९९८ख,

---

पदार्थ भएकोले त्यसलाई बुझाउने अन्तःकरणको रूपमा इन्द्रियत्वेन मनलाई स्वीकार्नुपर्दछ" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ७१) ।

२५ 'लिङ्ग' कुनै पनि पद (शब्द) मा निहित कुनै विशिष्ट अर्थको बोध गराउने सामर्थ्य हो ।

२६ "तस्माद् यद् गृह्यते वस्तु येन रूपेण सर्वदा । तत्तथैवाभ्युपेतव्यं सामान्यमथवेतरत् ॥"

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पृ. ३२६) । यसरी अनुभव गरिने पदार्थहरूलाई दुई प्रकारमा वर्गीकरण गरिन्छ – आभ्यन्तर र बाह्य । सुख, दु:ख आदि आभ्यन्तरिक हुन् भने घडा आदि बाह्य हुन् (पूर्ववत्) । जुनसुकै अनुभवमा पनि आत्मा नै ज्ञानको अधिकारी हो ।

शब्द :– कुमारिल-मतमा शब्दसम्बन्धी परिभाषाका लागि *मानमेयोदय*को निम्नानुसारको श्लोक प्रसिद्ध रहेको छ –

श्रोत्रमात्रेन्द्रियग्राह्य: शब्द: शब्दत्वजातिमान् ।
द्रव्यं सर्वगतो नित्य: कुमारिलमते मत: ॥

अर्थात्, शब्द श्रोत्रेन्द्रियमात्रले ग्रहण गरिने, शब्दत्व जातिले युक्त, व्यापक, नित्य र द्रव्य हो भन्ने कुमारिलको मतमा ठहरिएको छ । कुमारिलले *श्लोकवार्तिक* (पृ. २६२) मा पनि श्रोत्रेन्द्रियगम्य द्रव्यलाई नै शब्द भनी मानेका छन् ।

शबरस्वामी भन्छन् :– "श्रोत्रग्रहणे ह्यर्थे लोके 'शब्द' शब्द प्रसिद्ध: ।" अर्थात्, श्रोत्रेन्द्रियबाट जुन पदार्थको ग्रहण हुन्छ, त्यसैका लागि संसारमा 'शब्द' भन्ने शब्द प्रसिद्ध छ (शर्मा, सन् १९९१क, पृ. ३६–३७) । शब्दलाई श्रोत्रेन्द्रियबाट ग्रहण हुने द्रव्य भनिनुको सुनिश्चित कारणहरू छन् । शब्दलाई श्रोत्रेन्द्रियमात्रले ग्रहण गरिने भनेर भनिएको शब्दका श्रव्यबाहेकका अन्य स्वरूपलाई नमानेर होइन । निश्चय नै शब्दको लेख्य-स्वरूपलाई ग्रहण गर्नका लागि चाक्षुष-इन्द्रिय अनिवार्य हुन्छ भने ब्रेललिपिमा शब्दलाई त्वक्-इन्द्रियमार्फत् ग्रहण गरिन्छ, तथापि शब्दलाई मूलत: श्रोत्रेन्द्रिय-ग्राह्य नै मानिन्छ किनभने "लिखित शब्द पनि सुनिने शब्दकै प्रतिकृति हुन्" (शर्म्मा सिग्देल, वि.सं. २०५८, पृ. २) । साक्षात् इन्द्रियसम्बन्धबाट ग्राह्य भएको कारणले शब्दलाई मीमांसकहरूले द्रव्य मानेका हुन् । यहाँनेर ख्याल राख्नु पर्ने कुरा के छ भने शब्दका दुई रूपहरू (वर्ण-रूप र ध्वनि-रूप) हुन्छन् र तीमध्ये वर्ण-रूप शब्दलाई द्रव्य मानिएको हो ।

*मानमेयोदय*मा बताइएको छ कि तालु आदि स्थानमा जिब्रोको अभिघात (ताल्वादि व्यापार)बाट जो नादसंज्ञक वायवीय कम्पन उत्पन्न हुन्छ, त्यसैलाई शब्दको व्यञ्जक

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मानिन्छ । यस्तो वायवीय कम्पनको शक्ति र गति सीमित हुने कारणले जहाँसम्म यसको पहुँच हुन्छ, त्यहाँसम्मका श्रोत्रले मात्र शब्दलाई सुन्न सक्छ र त्यसभन्दा टाढाका श्रोत्रहरूसँग उक्त ध्वनिको संयोग नहुने हुनाले शब्दलाई सर्वत्र श्रवण गर्न सकिँदैन । यी ध्वनिहरू अनेक प्रकारका हुन सक्छन् ।

शब्द पनि आत्मा जस्तै नित्य एवं व्यापक पनि मानिन्छ । शब्दको नित्यताबारे मीमांसा वाङ्मयमा विशद विवेचना गरिएको छ । कुमारिलले यसलाई अनेक युक्तिद्वारा सिद्ध गरेका छन् (*श्लोकवार्तिक*, पृ. ४८०) । यसबारे सिन्हा (सन् २००७) लेख्छन् :–

> (मीमांसादर्शनका मतमा) यसको न उत्पत्ति छ र न विनाश नै । शब्दको अस्तित्व अनादि कालदेखि चलिआइरहेको छ । शब्दको नित्यता यस कुराले प्रमाणित हुन्छ कि पटक-पटक उच्चारण गर्दा जुन ध्वनि पैदा हुन्छ, त्यसले एकै शब्दको बोध हुन्छ । उदाहरणस्वरूप १० पटक 'क'को उच्चारण गर्दा ध्वनि १० वटा हुन्छन्, तर 'क' वर्ण एक नै रहन्छ । यसबाट प्रमाणित हुन्छ कि ध्वनि अनित्य छ जबकि शब्द नित्य छ । मीमांसक भन्छन् कि शब्दको विनाशक कुनै कारण नदेखिएकाले पनि यो नित्य छ । (पृ. २८१–२८२)

शब्द नित्य भएजस्तै व्यापक पनि छ भनी मीमांसकहरू मान्छन् । यसको विभुत्व र महत्त्वबारे भनिएको छ :– "शब्द विभु छ स्पर्श नहुने द्रव्य भएकोले अनारम्भक भएर अनवयव द्रव्य हुँदा आत्मा झैँ छ भनी विभुत्वसिद्धि हुन्छ । एउटै गकार सर्वत्र रहेकाले एकै बाजि फेला पार्ने हुँदा महत्त्वसिद्धि हुन्छ" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ७४) ।

माथि नै उल्लेख भइसकेको छ कि वर्ण-रूप शब्दलाई नित्य मानिएको भए तापनि ध्वनि-रूप शब्दलाई अनित्य मानिन्छ । ध्वन्यात्मक शब्दलाई वर्णात्मक शब्दको अभिव्यञ्जक बताइएको छ । शब्दको ध्वन्यात्मक स्वरूप वायुको अभिघातकै

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

कारण उत्पन्न हुने कारणलाई ध्यान राख्दै उक्त ध्वनिरूप शब्दलाई वायुको गुण मानिएको तथ्य माथि नै उल्लेख भइसकेको छ ।[२७]

कुमारिलका अनुसार, कुनै पनि ध्वनि श्रव्य छ भने शब्द कहलाउनका लागि पर्याप्त छ र श्रोताले अर्थ बुझ्नु वा नबुझ्नुलाई शब्दको परिभाषाको आधार बनाइँदैन (*श्लोकवार्तिक*, पृ. २६२) । यसरी, मीमांसा मतमा ध्वनिरूप शब्दहरू वाचक वा अवाचक हुन सक्छन् । *मानमेयोदय*मा पनि वाचक र अवाचक भेदले शब्द दुई प्रकारका हुने बताइएको छ ।[२८]

शबर र कुमारिल दुवैले शब्दको स्वरूपबारे मीमांसा गर्ने क्रममा अक्षरहरूबाट नै पद (शब्द) बन्ने तथ्य निरूपण गरेका छन् (*श्लोकवार्तिक*, पृ. २६१–२८१) । शब्दको नित्यताका लागि पूरा अधिकरण नै लेखिएको छ (शब्दनित्यत्वाधिकरण) । शब्दले दिने अर्थको स्वरूपबारे मीमांसा गर्दै आकृति अर्थात् जाति नै शब्दार्थ भएको पुष्टि गरिएको छ र जाति-बोधको अनन्तर व्यक्तिको बोध हुने हो (आकृतिवाद) ।[२९] यहाँ प्रयुक्त 'जाति' (वा 'आकृति') र 'व्यक्ति' पारिभाषिक पदहरू हुन् । मीमांसा मतमा द्रव्य, गुण र कर्मको सामान्यलाई

---

[२७] शब्दको स्वरूपबारे वैदिक हिन्दू परम्पराका विभिन्न मतबारे चर्चाका लागि द्रष्टव्य :– गौतम, वि.सं. २०६५, पृ. ६६–६८ ।

[२८] "स पुनरयं शब्दो वाचकावाचकभेदेन द्विविधो भवति । तत्रावाचको भेरीप्रहरणादिजन्यध्वनिव्यंग्यः, अन्यस्तु ताल्वादिव्यापारजन्यध्वनिव्यंग्यो वर्णात्मकः" । अर्थात्, "वाचक र अवाचक भेदले शब्द दुई थरीका छन् । अवाचक शब्द भेरीप्रहरणादिजन्य ध्वनिबाट व्यंग्य छ । वाचक शब्द चाहिं ताल्वादि व्यापारजन्य ध्वनि व्यंग्य वर्णात्मक हुन्छ" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ७६) । ध्वनिबारे हिन्दू दृष्टिकोणको थप परिचर्चाका लागि द्रष्टव्य : विल्के र मोएबस, सन् २०११ ।

[२९] जैमिनि स्वयम्ले भनेका छन् :– "आकृतिस्तु क्रियार्थत्वात् ।" (मीमांसासूत्र १।३।३३) । यसैगरी, मीमांसा मान्यतालाई दर्शाउँदै "आकृतिः शब्दार्थः" पनि भनिएको पाइन्छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

जाति / आकृति[३०] र असाधारण-विशेषलाई व्यक्ति[३१] भनिएको पाइन्छ । आकृतिवादका अनुसार, 'गो' शब्दको शक्ति 'गोत्व' जाति (आकृति) मा छ । भनिएको छ :–

> 'गो' आदि शब्दहरूको केवल व्यक्तिमा शक्ति मान्न सकिँदैन किनकि यदि सबै व्यक्तिहरूमा शक्ति मानियो भने व्यक्तिहरूको आनन्त्यका कारणले अनुगम नै हुन सक्दैन । जुन कुनै व्यक्तिमा शक्ति मान्दा उसको अतिरिक्त व्यक्तिको बोध उक्त शब्दबाट हुन सक्दैन । दोस्रो कुरा, 'श्येनचितम् चिन्वीत' वाक्यको अर्थ उपपन्न हुने छैन । श्येनचित्को अर्थ हो अग्नि (श्येन इव चीयते) । यहाँ अग्नि शब्दको आशय आहवनीयको आधारभूत इष्टकाबाट निर्मित स्थण्डिल नाम स्थलविशेष हो । जब त्यो श्येन पक्षीको आकारको बनाइन्छ, तब श्येनचित् कहलाउँछ । यदि श्येन शब्दको शक्ति केवल श्येन व्यक्तिमा हुने भए सर्वश्येन-व्यक्तिसादृश्य यहाँ सम्भव छैन, यदि व्यक्ति-विशेषको सादृश्य मान्ने हो भने त्यो श्येन व्यक्ति-विशेषको मृत्युपछि फेरि संसारमा अग्नि-चयन नै सम्भव हुने छैन । यसैले यहाँ श्येनत्वाश्रयसादृश्य मानिन्छ । अतः त्यसको बोधका लागि जाति या आकृतिमा शक्ति मान्नु आवश्यक छ । (पाण्डेय, सन् २००१क, पृ. ६३)

कुमारिलले *श्लोकवार्तिक*मा जाति, आकृति र सामान्यलाई पर्यायवाची ठहर्‍याएका छन् (आकृतिवाद) । उनले *तन्त्रवार्तिक*मा शब्दार्थसम्बन्धी अनेक मतहरूको विवेचना गरेका छन् । उनको मतमा व्यक्ति र जाति (जसमा सबै जाति

---

[३०] "द्रव्यगुणकर्मणां सामान्यमात्रमाकृतिः ।"

[३१] "असाधारणविशेषा व्यक्तिः ।"

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

समाहित छन्) बीचमा एक नित्य एवं अविच्छेद्य सम्बन्ध छ एवं जाति/आकृति/सामान्य प्रत्येक व्यक्तिमा अनुगत हुन्छ ।

शब्द र अर्थजस्तै शब्दार्थ-सम्बन्ध पनि नित्य ठहर्‍याएको छ (सम्बन्धाक्षेपपरिहार) । उपर्युक्त शब्दार्थ-सम्बन्ध नबुझी शब्दको अर्थ कदापि बोध नहुने कुमारिल बताउँछन् (*श्लोकवार्तिक*, पृ. ३५३) । शब्दार्थ-सम्बन्धको ज्ञानमा प्रत्यक्ष, अनुमान र अर्थापत्ति यी तीन प्रमाणहरू प्रयुक्त हुन्छन् (पृ. ३७४) । अनि शब्दहरू (पदहरू) मिलेर वाक्य बन्ने[३२] प्रष्ट्याउँदै वाक्यलाई अर्थबोधको एकाइका रूपमा प्रमाणित गरिएको छ र वाक्य पनि शब्द, अर्थ र शब्दार्थ-सम्बन्धजस्तै नित्य मानिएको छ (वाक्यार्थप्रामाण्याधिकरण) । वाक्यार्थ-बोधसम्बन्धी कुमारिलको सिद्धान्त 'अभिहितान्वयवाद'बारे तल चर्चा गरिएको छ ।

- **जाति (सामान्य)**

मीमांसा वाङ्मयमा जाति, सामान्य एवं आकृतिलाई पर्यायवाची पदहरू मानिएको छ । जाति (सामान्य) बारे कुमारिलको मतलाइ दर्शाउँदै *मानमेयोदय* (पृ. २१९) मा भनिएको छ :–

जातिर्व्यक्तिगता नित्या प्रत्यक्षज्ञानगोचरा । भिन्नाभिन्ना च सा व्यक्तेः कुमारिलमते मता ॥

अर्थात्, जाति आफ्नो व्यक्तिमा आश्रित, नित्य एवं प्रत्यक्ष ज्ञानको विषय मानिन्छ । कुमारिलका मतमा जाति व्यक्तिबाट भिन्नाभिन्न भनिएको छ ।

'यो गाई हो', 'यो पनि गाई हो', 'यो घोडा हो', 'यो पनि घोडा हो' – यस प्रकारले सजातीयमा अनुवृत्त र विजातीयमा व्यावृत्त हुने प्रत्यक्ष ज्ञानले कुनै पनि वस्तुलाई

---

३२ "वर्णात्मक शब्दहरू सम्भूयैकार्थवाची भएर समाहार हुंदा पद बन्दछन् पदसमूह मिले वाक्य बन्दछन् भन्ने आचार्य कुमारिलको मत छ" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ७६) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सामान्य (general) र विशेष (particular) भनी व्यवस्थित गर्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४७३) । अर्थात्, सामान्य र विशेषलाई प्रत्यक्षको आधारमा नै जानिने हो । कुमारिलले सामान्यलाई प्रत्यक्षको विषय मानेका छन् । माथिको श्लोकमा भनिएझैँ नै भाट्टमतमा जाति र जातिमान् (सामान्य र विशेष) को भेदाभेद (अर्थात्, भेद र अभेद) को समुच्चय मानिन्छ । यही सिद्धान्तका आधारमा शब्दले मूलतः जाति (आकृति वा सामान्य) नै अर्थ दिने भए तापनि बोध प्रक्रियामा आवश्यकतानुसार विशेष (व्यक्ति) को ज्ञान हुन्छ भन्ने विवेचना गरिएको देखिन्छ ।

- **गुण**

*मानमेयोदय*मा निम्नानुसारका २४ प्रकारका गुणहरू उल्लेख गरिएको छ[३३]:– रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, संस्कार, ध्वनि, प्राकट्य र शक्ति । तिनको चर्चा तल क्रमशः गरिएको छ ।[३४]

---

[३३] मिश्र (सन् २००३, पृ. २४६) ले निम्नानुसारका १३ प्रकारका गुणहरू भट्टमतमा मानिएको उल्लेख गरेका छन् :– रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व र स्नेह । शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् २००२, पृ. ४७०) ले २१ प्रकारका गुणहरू उल्लेख गरेका छन् :– रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, सङ्ख्या, परिमाण, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्राकट्य, ध्वनि र संस्कार । न्यौपाने (सन् १९९४क, पृ. १२०) र भट्टराय (वि.सं. २०३१, पृ. ८३) ले *मानमेयोदय*अनुरूप नै २४ वटा गुणहरू उल्लेख गरेका छन् ।

[३४] मुख्य स्रोत :– *मानमेयोदय* (योगीन्द्रानन्द, सन् १९९६) । अन्य स्रोतहरू :– न्यौपाने (सन् १९९४क), भट्टराय (वि.सं. २०३१), शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् २००२) । यसका अलावा थप चर्चा गर्नु आवश्यक ठानिएको अवस्थामा जुन स्रोतलाई प्रत्यक्ष उद्धृत गरिएको हो, पाठमा त्यसको उल्लेख गरिएको छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

रूप :– केवल चक्षुरिन्द्रियले ग्रहण हुन सक्ने गुणलाई रूप भनिन्छ । मीमांसादर्शनका अनुसार, यो पृथिवी, जल, तेज एवं अन्धकारमा रहन्छ । शुक्ल, कृष्ण, पीत, रक्त र श्याम गरी रूपका पाँच प्रकारहरू हुने उल्लेखित छ (योगीन्द्रानन्द, सन् १९९६, पृ. २२८) भने शुक्ल, नील, पीत र रक्त गरी यसका चार प्रकारहरू मात्र उल्लेख गरेको पनि पाइन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४७०) ।

रस :– केवल रसनेन्द्रियले ग्रहण हुन सक्ने गुणलाई रस भनिन्छ । मधुर, अम्ल, लवण, तिक्त, कटु र कषाय गरी यसका छ प्रकारहरू मानिन्छन् । यो पृथिवी एवं जलमा रहने मानिन्छ ।

गन्ध :– केवल घ्राणेन्द्रियले ग्रहण हुन सक्ने गुणलाई गन्ध भनिन्छ । यो तीन प्रकारको हुन्छ : सुगन्ध, दुर्गन्ध र साधारण गन्ध । यो केवल पृथिवीमा मात्र रहने मानिएको छ । जल, वायु आदिमा यसको उपलब्धि गन्ध-द्रव्यको संसर्गले हुन्छ । अर्थात्, तिनको आफ्नो प्राकृतिक गन्ध हुँदैन ।

स्पर्श :– त्वगिन्द्रियले ग्रहण हुने गुणलाई स्पर्श भनिन्छ। यो तीन प्रकारको हुन्छ – शीत, उष्ण र अनुष्णाशीत । यो पृथिवी, जल, तेज र वायु, यी चार द्रव्यहरूमा रहने मानिन्छ ।

सङ्ख्या :– एकत्वादि व्यवहारमा जो हेतु हुन्छ, त्यस गुणलाई सङ्ख्या भनिन्छ । सङ्ख्यालाई एकदेखि परार्धसम्म गणना गरिन्छ । सङ्ख्याकै कारणले नै परिमाणात्मक/गणनात्मक व्यवहार सम्भव भएको हो ।

परिमाण :– परिमाण मान-व्यवहारको असाधारण कारण सर्व द्रव्यवृत्ति, सामान्य गुण मानिन्छ । यो चार प्रकारको हुन्छ – अणु, महत्, ह्रस्व र दीर्घ । यीमध्ये अणुत्व परिमाण परमाणुमा र महत् परिमाण गगनादिमा तथा ह्रस्व र दीर्घ अन्य द्रव्यहरूमा रहन्छन् ।

पृथक्त्व :– 'यी दुई पृथक् छन्' भन्ने प्रत्ययको जो निमित्त हुन्छ, त्यसलाई पृथक्त्व भनिन्छ । पृथक्त्व गुण भेद-व्यवहारको कारण सर्व द्रव्यगत सामान्य गुण हो ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

संयोग :– संयोग पनि सर्वद्रव्यवर्त्ती सामान्य गुण मानिन्छ। 'यी दुई संयुक्त छन्' भन्ने प्रत्ययको जो निमित्त हुन्छ, त्यसलाई संयोग भनिन्छ। यो दुई प्रकारको हुन्छ – नित्य र अनित्य। आकाश, काल, आत्मा, मन आदि विभु पदार्थहरूको परस्पर संयोग नित्य र परिच्छिन्न परिमाणवाला द्रव्यहरूको उभय या अन्यतरको प्रेरणाले हुने संयोग अनित्य मानिन्छ।

विभाग :– विभाग केवल अविभु द्रव्यहरूमा रहन्छ, अतः विशेष गुण हो। विभक्त प्रत्ययको जो निमित्त हुन्छ, त्यसलाई विभाग भनिन्छ। यो तीन प्रकारको हुन्छ – अन्यतर कर्मजन्य, उभयकर्मजन्य र विभागज विभाग।

परत्व र अपरत्व :– परत्व र अपरत्वलाई दिक् र कालका सापेक्षतामा परिभाषित गरिएको पाइन्छ। दिक्का सापेक्षमा भन्नु पर्दा, दूर-स्थितिमा प्रतीत हुनेवाला परत्व र समीप-स्थितिमा प्रतीत हुनेवाला अपरत्व हो। कालका सापेक्षमा भन्नु पर्दा, वृद्ध व्यक्तिमा प्रतीयमान भएको परत्व र युवा व्यक्तिमा प्रतीयमान भएको अपरत्व भनिन्छ। यसरी केवल दिक् र कालमा मात्र रहने भएकाले यिनलाई विशेष गुण मानिएको छ।

गुरुत्व :– स्वतः-पतनमा जो हेतु हुन्छ, त्यसलाई गुरुत्व भनिन्छ। यो पृथिवी एवं जलमा रहन्छ।

द्रवत्व :– द्रवत्व पृथिवी, जल र तेजमा रहनेवाला विशेष गुण हो। प्रत्ययको विषयलाई द्रवत्व भनिन्छ। यो दुई प्रकारको हुन्छ – स्वाभाविक (सांसिद्धिक) र नैमित्तिक (पाकज)। जलमा स्वाभाविक (सांसिद्धिक) द्रवत्व र पृथिवीमा नैमित्तिक (पाकज) द्रवत्व हुने मानिन्छ।

स्नेह :– स्नेहलाई स्निग्धत्वादि व्यवहारको प्रयोजक विशेष गुण मानिएको छ। स्नेह गुणलाई केवल जलमा रहने मानिएको पाइन्छ।

यसपछिका क्रमशः उल्लेख गरिने छवटा गुणहरू (बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष र प्रयत्न) आत्माका विशेष गुण मानिएका

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

छन् । तीमध्ये बुद्धिबाहेकका पाँचवटा गुणहरू मानस प्रत्यक्षका विषय हुन् । बुद्धिको कल्पना अर्थापत्ति प्रमाणबाट गरिन्छ ।

बुद्धि :– समस्त व्यवहारको हेतुलाई बुद्धि भनिन्छ । यो अनुमेय वा अर्थापत्ति प्रमाणबाट जानिन्छ । यसको कार्य अर्थ प्रकाशन वा प्राकट्य हो । बुद्धि चार प्रकारको हुन्छ – यथार्थ ज्ञान, स्मरण, अनुवाद र अयथार्थ ज्ञान ।

सुख :– स्वतन्त्र इच्छाको विषयलाई सुख भनिन्छ । यो आत्मनिष्ठ मानिन्छ । *मानमेयोदय*मा तीन प्रकारका सुख बताइएको छ – ऐहिक, स्वर्ग र मोक्षसुख ।

दुःख :– स्वतन्त्र द्वेषको विषयलाई दुःख भनिन्छ । यो पनि आत्मनिष्ठ मानिन्छ । दुःख दुई प्रकारको हुन्छ – ऐहिक र पारलौकिक ।

इच्छा :– कुनै कुरा प्राप्त गर्ने संकल्पलाई इच्छा भनिन्छ ।

द्वेष :– शत्रुलाई देखेर उत्पन्न हुनेवाला द्रोहलाई द्वेष भनिन्छ । कुनै कुरा आफ्ना लागि अनिच्छा गर्नुलाई पनि द्वेष भनिएको पाइन्छ ।

प्रयत्न :– शारीरिकादि क्रियाको जनक कृतिरूप गुणविशेषलाई प्रयत्न भनिन्छ ।

संस्कार :– स्मरण हुनका लागि हेतुभूत र अनुभवजन्य जो वासना छ, त्यसलाई संस्कार भनिन्छ । संस्कार-संज्ञक गुणका दुई प्रकार छन् – लौकिक र वैदिक । लौकिक संस्कार तीन प्रकारको हुन्छ – वेग, भावना तथा स्थितस्थापक ।

ध्वनि :– ध्वनि वायुको त्यो गुण हो, जुन शब्दको व्यञ्जक मानिन्छ ।

प्राकट्य :– ज्ञानबाट उत्पन्न हुनेवाला र विषयमा रहनेवाला गुणलाई प्राकट्य भनिन्छ । यसलाई ज्ञातता पनि भनिन्छ । यसलाई सामान्य गुण मानिएको छ । ज्ञातता, विषयता, प्रकाश – यी सबैलाई प्राकट्यको पर्याय मानिन्छ । यसलाई ज्ञानस्वरूप र विषयस्वरूप नमानी एक अतिरिक्त गुण मानिएको छ । यस प्राकट्यबाट नै ज्ञानको अनुमान गरिन्छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

यद्यपि प्राकट्यरूप गुण द्रव्यसँग आश्रित हुन्छ, तथापि तादात्म्येन द्रव्यवर्ती जाति, गुण र कर्मको पनि परम्परया (स्वाश्रय तादात्म्य सम्बन्धबाट) आफ्नो आश्रय बनाउँछ । साथै, अभावमा पनि प्राकट्य हुन्छ ।

शक्ति :– कुमारिल भट्टले द्रव्य, गुण र कर्ममा रहनेवाला, शक्तित्व जातिले युक्त 'शक्ति'लाई श्रुत्यर्थापत्ति प्रमाणबाट सिद्ध गरेका छन् । यो दुई प्रकारको हुन्छ – लौकिक र वैदिक । अग्नि आदिमा रहनेवाला दाहकत्व शक्ति लौकिक हो र यागादिमा रहने स्वर्गादि-साधनता शक्ति (वैदिक) । याग शक्तिलाई नै मीमांसाको शब्दावलीमा अपूर्व भनिन्छ । उपर्युक्त दुवै प्रकारका शक्तिहरूको कल्पना अर्थापपत्तिका आधारमा नै गरिन्छ ।

कार्य-कारणको सम्बन्धका विषयमा मीमांसादर्शन शक्तिवादको सिद्धान्त स्थापित गर्छ । बीज अंकुर पैदा गर्न सक्छ, तथापि यदि मुसाले त्यसलाई सुँघिदियो भने अंकुर पैदा हुन सक्दैन । त्यसैले यस्तो कल्पना गरिन्छ कि बीजको कुनै अतीन्द्रिय रूप पनि छ, जुन नष्ट भएमा अंकुर उत्पत्ति हुँदैन । बीजको जुन त्यस्तो अतीन्द्रिय रूप हो, त्यसलाई नै शक्ति भनिन्छ । बीजमा अंकुरोत्पादन शक्ति भएजस्तै अग्निमा दाहकत्व शक्ति, शब्दमा अर्थबोधकत्व शक्ति एवं प्रवर्तकत्व शक्ति र प्रकाशमा भासकत्व शक्ति हुन्छ । यसरी भाव-रूप शक्ति पदार्थको अवधारणा मीमांसकहरूले राखेको पाइन्छ ।

- **कर्म**

कुमारिलको मत अनुसार कर्मको लक्षण बताउन निम्नानुसारको श्लोक उल्लेख गरिएको छ :–

अविभुद्रव्यमात्रस्थम् प्रत्यक्षम् चलनात्मकम् ।
वियोगयोगयोर्मूलम् कर्म कर्मविदो विदु : ॥

अर्थात्, "अविभुद्रव्यमात्रमा रहने, प्रत्यक्ष, गतिरूप, संयोग र विभागको मूल भएको कर्म भनेर कर्मका विद्वान्‌हरू मान्दछन् । त्यही कर्म एक भए पनि उत्प्रेक्षण, अवक्षेपण,

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

आकुञ्चन, प्रसारण र गमनका भेदले पाँच चरीको मानिएको छ । माथि फ्याँक्नु, तल फ्याँक्नु, खुम्च्याउनु, पसार्नु र हिंड्नु क्रमशः माथिका संस्कृत शब्दका अर्थ हुन्" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ९२) ।

कर्मलाई प्रत्यक्ष मानिएको छ । कुमारिल द्रव्य र गुणको जस्तै कर्मको पनि सामान्यतालाई स्वीकार गर्छन् ।

- **अभाव**

मानमेयोदय (पृ. २७५) मा छैटौं प्रमाण (अर्थात्, अनुपलब्धि) बाट वेद्य पदार्थलाई 'अभाव' भनिएको छ ("षष्ठप्रमाणविज्ञेयः पदार्थोऽभाव उच्यते ।") । अभाव दुई प्रकारको मानिन्छ – संसर्गाभाव र अन्योन्याभाव, जसमध्ये संसर्गाभाव तीन प्रकारको मानिन्छ – प्राग-भाव, ध्वंसाभाव, अत्यन्ताभाव (पृ. २७६) । प्राग-भाव, ध्वंसाभाव, अत्यन्ताभाव र अन्योन्याभावलाई समष्टिमा गणना गरी चार प्रकारका अभाव भनिएको पनि पाइन्छ ("प्रागभावादिभेदेन चतुर्धैव विभागवान् ।" (*मानमेयोदय*, पृ. २७५) ।

दूधमा दहीको अभावलाई प्रागभाव भनिन्छ भने दहीमा दूधको अभावलाई ध्वंसाभाव भनिन्छ । वायु आदिमा रूपको अभाव हुनु अत्यन्ताभावको उदाहरण हो । अनि घटमा पटको अभाव हुनुचाहिँ अन्योन्याभाव हो (पृ. २७६) । यी सबै किसिमका अभावको ज्ञान अनुपलब्धि प्रमाणबाट हुन्छ ।

यसरी मीमांसादर्शनअनुसारको प्रमाण र प्रमेयको चर्चा गरिसकेपछि अब कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्तबारे परिचर्चा गरिएको छ ।

३.४ कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्त

३.४.१ ज्ञान प्रक्रियाका चार अवयव

मीमांसा मान्यताअनुसार ज्ञान एक गति हो, जो आत्माको क्रियाशीलताबाट उत्पन्न हुन्छ । कुमारिलले ज्ञानलाई आत्माको व्यापार मानेका छन् । उनको ज्ञानविषयक

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रकल्पनामा कुनै पनि ज्ञानको क्रियामा चारवटा अवयव हुन्छन् :– ज्ञाता, ज्ञेय, ज्ञानकरण (ज्ञानको साधन) र ज्ञातता (ज्ञानको परिणाम) (राधाकृष्णन्, सन् १९९८ख, पृ. ३४३)।

राधाकृष्णन् लेख्छन् :–

> कुमारिलका अनुसार, बोधको सीधा प्रत्यक्ष हुँदैन, त्यो त बोधबाट उत्पन्न प्रकटता (ज्ञातता)बाट अनुमान गरिन्छ । बोधको प्रत्येक क्रियामा द्रष्टा तथा दृष्य वस्तुको बीचमा एक सम्बन्ध हामीलाई कर्ताको क्रियाको अनुमान गर्नका लागि योग्य बनाउँछ, जो ज्ञानको विषयमा बोध हो । ज्ञाता तथा ज्ञेयको सम्बन्धबाट बोधको अनुमान हुन्छ, जसको ज्ञान मानस-प्रत्यक्षबाट हुन्छ । यदि यो दोस्रो अवयव, जो ज्ञाता र ज्ञेयको मध्यस्थता गर्दछ, हुँदैनथ्यो भने पदार्थका साथ आत्माको सम्बन्ध हुन सक्दैनथ्यो । ज्ञानको अन्तर्निहित विषयी तथा विषयको विशिष्ट सम्बन्धबाट बोधको अस्तित्वको अनुमान लगाइन्छ । चैतन्यलाई यहाँ एक प्रकारको तेस्रो वस्तु मानिएको छ, जसले आत्मा र अनात्माको सम्बन्ध जोड्छ । (पृ. ३४३–३४४)

यसरी, ज्ञाता कर्ताको रूपमा रहेको हुन्छ, जसले ज्ञानकरणलाई साधन बनाई ज्ञेयबारे ज्ञातता हासिल गर्छ । ज्ञान-प्रक्रियामा सहभागी भई ज्ञातता हासिल गर्ने व्यक्ति (आत्मा) नै ज्ञाता हो, माथि वर्णन गरिएका प्रमेय नै ज्ञेय र प्रमाण नै ज्ञानकरण हुन् ।

ज्ञेय (कुनै पदार्थ वा वस्तु) र त्यसमा आलम्बित ज्ञान (जसको अनुमान भाट्टमतानुसार ज्ञाततबाट हुन्छ) बारे ज्ञातता हासिल गर्नका लागि के-कस्तो ज्ञानकरण प्रयोग गर्ने भन्ने कुरा ज्ञाताको पात्रता र सामर्थ्यमा भर पर्छ । कुमारिल उदाहरण दिन्छन् :– दृष्टिविहीन व्यक्तिले आँपको स्वाद त लिन सक्छ, तर रङ्ग देख्दैन (*श्लोकवार्तिक*, पृ. १११) । अर्को स्थानमा उनी उदाहरण दिन्छन् :– उही सेतो रङ्ग दृष्टि-सहित र दृष्टि-रहित

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

दुई व्यक्तिका सामुन्नेमा राख्दा दृष्टिवालाले देख्छ भने दृष्टिविहीनले देख्न सक्दैन (पृ. ३५४)।

३.४.२ ज्ञाततावाद

कुमारिलको ज्ञानविषयक प्रकल्पनामा ज्ञेयबारे ज्ञातता हासिल गर्नु नै साध्यको रूपमा रहेकाले उनको ज्ञान-सिद्धान्त 'ज्ञाततावाद'को नामले विख्यात छ । भाट्टमतमा, सिन्हा (सन् २००७, पृ. २८६) का अनुसार,

> ज्ञान न आफैं प्रकाशित हुन्छ, न त अन्य ज्ञानको माध्यमबाट नै प्रकाशित हुन्छ । ज्ञानको अनुमान ज्ञातताको आधारमा हुन्छ । अर्थात् ज्ञानको अनुमान वस्तु प्रकाशित हुनाले हुन्छ । जसै कुनै वस्तु प्रकाशित हुन्छ, तसै ज्ञातताको रूपमा ज्ञानको अनुमान गरिन्छ । ज्ञानले वस्तुलाई प्रकाशित गर्छ, जसको फलस्वरूप ज्ञानको अनुमान हुन्छ । (पूर्ववत्)

कुमारिलको 'ज्ञातता' को अवधारणा उनका मतमा निहित यथार्थवादको द्योतक हो । उनी जीवन र जगत्लाई यथार्थका रूपमा स्वीकार गर्छन् एवं जीवन र जगत्बारे ज्ञान हासिल गर्न सकिन्छ भन्नेमा विश्वस्त छन् । उनले *श्लोकवार्तिक*मा के स्थापित गरेका छन् भने समस्त ज्ञान कुनै न कुनै आलम्बनमा नै आश्रित छ । त्यसैले ज्ञान हुनुको अर्थ उक्त ज्ञानको आलम्बनका रूपमा रहेको पदार्थ (वस्तु) बारे ज्ञातता हासिल हुनु हो । ज्ञातताले ज्ञान जेमा आश्रित छ, त्यस वस्तु (पदार्थ)बारे नै थाहा दिने हो । यसरी कुमारिलको ज्ञानविषयक प्रकल्पनामा 'ज्ञाततावाद'बाट यो तथ्यलाई प्रष्ट पारिएको छ कि कर्ताको रूपमा रहेको ज्ञाताले ज्ञानकरणलाई साधन बनाई ज्ञेयबारे ज्ञातता हासिल गर्छ ।

३.४.३ स्वतः प्रामाण्यवाद

'ज्ञातता'कै आधारमा मीमांसा चिन्तन परम्परामा 'स्वतःप्रामाण्यवाद'लाई विकास गरिएको छ । 'ज्ञातता'को

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

'स्वत:प्रामाण्यवाद'सँगको सम्बन्धबारे मिश्र (सन् २००३) लेख्छन् :–

> भाट्टमतमा पनि स्वतः प्रामाण्य मानिएको छ । अर्थात् जसबाट 'ज्ञान' उत्पन्न हुन्छ, त्यसैबाट उक्त ज्ञानको प्रामाण्य पनि सिद्ध हुन्छ, यस्तो भाट्टहरू स्वीकार्छन् । यिनीहरू भन्छन् कि आँखा र घैंटोको सन्निकर्षबाट 'अयं घटः', यो 'ज्ञान' हुन्छ । किन्तु यिनको मतमा 'ज्ञान' स्वप्रकाश त होइन, अतः उक्त ज्ञानको भान भट्टमीमांसकलाई साक्षात् हुँदैन । त्यो अतीन्द्रिय छ । त्यसैले ज्ञान भएपछि 'मया ज्ञातोयं घटः' (मद्वारा यो घैंटो ज्ञात भयो), यस्तो उनीहरूलाई भान हुन्छ । जब त्यो घैंटो 'ज्ञात' भयो, तब त्यसमा 'ज्ञातता' नामको एक धर्मको उत्पत्ति हुन्छ । यो 'ज्ञातता'को प्रत्यक्ष ज्ञान भाट्टमतमा हुन्छ । यो धर्म घैंटो 'ज्ञात' भएपछि मात्र हुन सक्छ र 'घैंटोको ज्ञान' भएर नै 'घैंटो ज्ञात' हुन सक्छ । अन्यथा न घैंटो 'ज्ञात' हुन्छ र न त त्यसप्रति 'ज्ञातता' धर्म नै हुन्छ । 'ज्ञान'को अस्तित्व स्वीकारबिना 'ज्ञातता' स्वीकार हुन सक्दैन । अतएव 'ज्ञाता'को उपपत्ति होस्, यसका लागि 'अर्थापत्ति' प्रमाणद्वारा भट्ट-मीमांसक 'ज्ञान'को अस्तित्व स्वीकार्छन् । यही 'ज्ञातता'बाट उक्त ज्ञानको प्रामाण्यलाई पनि भट्ट मान्छन् । यही उनको स्वतः प्रामाण्यवाद हो । (पृ. २६३)

कुमारिलले ज्ञान वा बोधको स्वत:प्रकाशता निषेध गर्नुको सुस्पष्ट कारण छ । राधाकृष्णन् (सन् १९९८, पृ. ३४४) का अनुसार, बाह्य पदार्थहरूको स्वतन्त्र सत्ताको मान्यतालाई रक्षा गर्नका लागि यसो गर्छन् । मीमांसाले यो जीवन र जगत्‌लाई यथार्थ मान्ने भएकाले बाह्य पदार्थहरूको यथार्थलाई स्थापना गर्नु स्वाभाविक हो । अर्को स्थानमा उनी लेख्छन् :– मीमांसाको प्रत्यक्ष-विषयक प्रकल्पना पदार्थहरूको यथार्थतालाई मान्छ, किनकि यथार्थ पदार्थहरूको साथ सम्पर्क हुनाले नै

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न हुन्छ । जब हामी प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त गर्दछौँ, तब पदार्थहरूकै प्रत्यक्ष गर्दछौँ, आफ्ना बोधहरूको होइन । बोधको हामी अनुमान गर्दछौँ, प्रत्यक्ष होइन । ज्ञानको स्वतःप्रामाणिकताको सिद्धान्तले जानिएका पदार्थहरूको यथार्थतालाई उपलक्षित गर्दछ (पृ. ३५५) ।

३.४.४ प्रामाणिक ज्ञान र ज्ञानका साधन

मीमांसामा 'ज्ञाततावाद' एवं 'स्वतः प्रामाण्यवाद'को जुन सिद्धान्तहरू स्थिर गरिएका छन्, तिनको परिणाम स्वरूप ज्ञानका साधनहरूबारे यस चिन्तन परम्परामा अत्यन्त गहनतापूर्वक ध्यान पुर्‍याइएको छ । "मानाधीना मेयसिद्धिः" भन्ने मान्यताबारे माथि प्रसङ्गवश चर्चा भइसकेको छ । मीमांसादर्शनमा 'स्वतः प्रामाण्यवाद' अनुसार ज्ञानको प्रामाण्य स्वतः र अप्रमाण्य परतः मानिने हुनाले ज्ञानको साधन (ज्ञान-उत्पादन सामग्री वा ज्ञान-उत्पादक कारणहरू) को प्रामाणिकतामा जोड दिइन्छ । भट्टराय लेख्छन् :–

> अगाडि गाई घोडा छन् आँखा खोल्दासाथ प्रत्यक्ष हुन्छन् यी गाई घोडा हुन् या होइनन् भनी अर्काले प्रत्यक्ष प्रमाणलाई परिपुष्ट गर्नुपर्दैन । बरु अप्रामाण्य भन्ने कारणको दोषले हुन्छ । आँखा कमलपित्तले बिग्रेको छ भने शंख पनि पहेंला भन्ने बुद्धि हुन्छ । दोष छैन भने यथार्थभूत शुक्लिमाको अवधारण हुन्छ । यसबाट सर्वप्रमाणको प्रामाण्य स्वतः र अप्रामाण्य परतः भन्ने कुरा स्पष्ट हुन्छ । (वि.सं. २०३१, पृ. ५९)

यथार्थ ज्ञानका लागि साधनको दोषरहिततालाई मीमांसामतमा अत्यन्त जोड दिइएको छ । भनिएको छ :–

> दोषरहित कारण-सामग्रीको पर्याप्तता भएपछि जुन ज्ञान हुन्छ, त्यसलाई यथार्थ ज्ञान भनिन्छ । जस्तै – पर्याप्त प्रकाशमा दोषरहित आँखाहरूले कुनै वस्तुको प्रत्यक्ष ज्ञान भएपछि हामीलाई पूरा विश्वास हुन्छ र हामी त्यो ज्ञानलाई यथार्थ ज्ञान भन्छौँ । त्यस्तै, कुनै

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

आप्त व्यक्तिले केही भनेपछि जुन शाब्द-ज्ञान हुन्छ, त्यसलाई पनि हामी यथार्थ मान्छौँ । एवंरितले सद्हेतुबाट अनुमान गर्दा जुन जो अनुमिति ज्ञान हुन्छ, त्यसलाई पनि हामी यथार्थ (ठीक) मान्छौँ । उपर्युक्त प्रकारका ज्ञानहरूमध्ये कुनै ज्ञान हुनासाथ सोही अनुसार मनुष्य काम गर्न थाल्छ, कुनै प्रकारको हिच्चिकिचाहट हुँदैन । यो देखेर मीमांसकहरूले भने कि ज्ञानको प्रामाणिकता (प्रामाण्य, यथार्थता) उक्त ज्ञानको उत्पादक सामग्रीमा नै विद्यमान रहन्छ । (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४७५–४७६)

ज्ञानको प्रामाणिकता (प्रामाण्य, यथार्थता) उक्त ज्ञानको उत्पादक सामग्रीमा नै विद्यमान रहनुको तात्पर्य के हो भने ज्ञान र प्रामाण्यको उत्पत्तिमा कुनै पौर्वापर्य छैन, अर्थात् ज्ञानको साथमा यसको प्रामाण्य (यथार्थता) पनि पैदा हुन्छ । अनि यसको थप तात्पर्य के पनि हो भने ज्ञानको साधन (ज्ञान-उत्पादन सामग्री वा ज्ञान-उत्पादक कारणहरू) दोषपूर्ण रहे भने तिनले दिने ज्ञान पनि दोषपूर्ण (अयथार्थ) हुन्छन् ।

शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् २००२) का अनुसार, ज्ञान यथार्थ हुनु त उसको स्वभाव हो, त्यसको यथार्थतालाई कसी लगाउनु (अरु प्रमाण खोज्नु) आवश्यक हुँदैन । किन्तु त्यसको उत्पादक कारणमा कुनै दोष देखिएमा हामीले आफ्नो पूर्व-निश्चयलाई छोड्नु पर्ने हुन्छ । (यस्तो अवस्थामा) हामी उक्त ज्ञानलाई अयथार्थ (अप्रमाण) भन्न थाल्छौँ । अर्थात् ज्ञानको उत्पादक कारण दोषपूर्ण भएमा ज्ञान अयथार्थ हुन्छ (पृ. ४७६) ।

यहाँनेर भ्रमबारे भाट्टमतको चर्चा गर्नु सान्दर्भिक नै हुनेछ । शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् २००२) ले भनेझैँ नै प्रमाणहरू (ज्ञान) को स्वतः प्रामाण्य सुनिश्चित गरेपछि प्रश्न यो पैदा हुन्छ कि त्यसो हो भने भ्रमको उत्पत्ति नै नहुनु पर्नेमा भ्रम त भइरहेको नै देखिन्छ, त्यो किन हुन्छ ? यस प्रश्नको समाधनार्थ दार्शनिकहरूले गम्भीर विचार गरेका छन् । डोरीलाई सर्प ठानेर झुक्किनु वा आकाशमा एउटा मात्र चन्द्रमा भए

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

तापनि दुइटा भएको भान पर्नु आदि उद्देश्य-विधेयको सम्बन्ध गलत किसिमले जोड्नाले भएका भ्रम हुन् (पृ. ४७७)। विपर्यय ज्ञान गराउने भ्रमलाई 'विपरीत ख्याति' शब्दावलीले जनाइन्छ। पार्थसारथि मिश्रकृत *शास्त्रदीपिका*लाई उद्धृत गर्दै भ्रान्तिलाई 'व्यधिकरणधर्म-तादात्म्य-प्रतीति' भनिएको छ (पृ. ४७८)।

मिश्र (सन् २००३, पृ. २६५) का अनुसार, पछि गएर कुनै ज्ञान मिथ्या साबित भयो नै भने पनि घटनाको अवस्थामा त उक्त ज्ञानलाई मिथ्या भन्न नमिल्ने भाट्टमत रहेको छ :– 'इदं रजतम्' या 'रज्जौ सर्पः' यो ज्ञान त यथार्थ हो, किनभने जुन समय एक व्यक्तिलाई रजतमा आँखाको सन्निकर्षबाट सर्पको ज्ञान हुन्छ, त्यो ज्ञान त वास्तविक सत्य हुन्छ, किनकि उक्त व्यक्तिमा भय, कम्पन आदि सर्प-ज्ञानको फल स्पष्ट छ। पश्चात् कुनै अर्काको ज्ञानले उक्त पूर्व-व्यक्तिको ज्ञान मिथ्या हुनु त भिन्दै विषय हो। पहिले त उक्त व्यक्तिको ज्ञानमा कुनै भ्रम थिएन।

भाट्ट-मीमांसकहरूका अनुसार, कहिलेकाहिँ मिथ्या वस्तुको जुन भान हुन्छ त्यो अपवाद हो – सामान्य नियम त यही हो कि प्रत्येक ज्ञान सत्यको दर्शन गराउँछ। यही विश्वासमा मनुष्यको दैनन्दिन व्यवहार चल्छ। कहिलेकाहिँ यसको अपवाद पनि पाइन्छ र त्यसलाई भ्रम संज्ञाले जनाइन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२पृ. ४७९)।

राधाकृष्णन् (सन् १९९८, पृ. ३४८) *श्लोकवार्तिक*बाट कुमारिललाई उद्धृत गर्छन् कि ज्ञान वा बोधको अप्रामाणिकता तीन प्रकारका हुन्छन् :– मिथ्याज्ञान, अज्ञान र सन्देह। मिथ्याज्ञान र सन्देह दोषपूर्ण कारणहरूले गर्दा हुने हुन् भने अज्ञानमा केवल कारणहरूको अभाव हुन्छ।

यसरी, कर्ताको रूपमा रहेको ज्ञाताले ज्ञानकरणलाई साधन बनाई ज्ञेयबारे ज्ञातता हासिल गर्ने प्रक्रियामा ज्ञानकरण (ज्ञानका साधन) नै प्रामाणिक ज्ञानको निर्णायक कडीका रूपमा रहेको देखिन्छ। तर, ज्ञेय र त्यसमा आलम्बित ज्ञानबारे ज्ञातता हासिल गर्नका लागि के-कस्तो ज्ञानकरण प्रयोग गर्ने भन्ने कुरा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

ज्ञाताको पात्रता र सामर्थ्यमा भर पर्छ । तसर्थ, ज्ञानको प्रामाणिकता (प्रामाण्य, यथार्थता) का लागि ज्ञानका साधन (ज्ञान-उत्पादन सामग्री वा ज्ञान-उत्पादक कारणहरू) दोषपूर्ण नहोऊन् भन्ने सुनिश्चितता गर्ने काम ज्ञाता स्वयम्कै हो भन्ने देखिन्छ । यसरी ज्ञानका साधनको पहिचान एवं प्रयोगमा कर्ताको प्रत्यक्ष भूमिका रहने मान्यता कुमारिलको ज्ञानसिद्धान्तमा रहेको देखिन्छ ।

३.५ वाक्य, वाक्यार्थ र अभिहितान्वयवाद

३.५.१ वाक्य

कुमारिल भट्टले वाक्यलाई अर्थबोधको एकाइका रूपमा व्याख्या गरेका छन् (*श्लोकवार्तिक*, वाक्यार्थप्रामाण्याधिकरण) । वैदिक सन्दर्भमा शब्द, अर्थ र शब्दार्थ-सम्बन्धजस्तै वाक्यहरूलाई पनि नित्य मान्ने मीमांसा मत रहेको छ, किनभने, शर्मा (सन् १९९१ख) ले लेखेझैँ, धर्मज्ञानको साधनका रूपमा जो वैदिक विधि छ, त्यो वाक्यात्मक भएकाले शब्दार्थ-सम्बन्धलाई जसरी नित्य सिद्ध गरिएको छ, उसरी नै वाक्यहरूलाई नित्य गर्नु आवश्यक छ, अन्यथा वैदिक विधिवाक्य धर्मज्ञानको साधन कहलाउन सक्दैनन् एवं यसमा सन्देह रहन जानेछ । शबरादि सबै मीमांसकहरूले वैदिक विधिवाक्यहरूको नित्यता सिद्ध गरेका छन् । यसै क्रमबाट सामान्य वाक्यहरूको पनि विवेचन भएको छ (पृ. ४२) ।

जैमिनिले "अर्थैकत्वादेकं वाक्यं साकांक्षं चेद्विभागे स्यात्" (मीमांसासुत्र २।१।४६) भनी वाक्यको परिभाषा गरेका छन्, अर्थ-प्रयोजनका लागि साकांक्ष पदहरूको एक समूहलाई वाक्य भनिने बुझिन्छ । शास्त्री (सन् २००३) लेख्छन्, परस्पर-साकांक्ष पदहरूको समूहलाई वाक्य भनिन्छ । यस्ता पद आपसमा एक-अर्काको आकाङ्क्षा राख्दै पारस्परिक सहयोगबाट कुनै एक पूर्ण अर्थलाई अभिव्यक्त गर्छन् । वाक्यगत पदहरू परस्पर-साकांक्ष हुनुको साथसाथै तिनमा उपयुक्त अर्थको बोध गराउने योग्यता पनि हुनु पर्छ र तिनीहरू आनुपूर्वीबाट

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

उच्चरित या लिखित हुनु आवश्यक छ । यसरी वाक्यगत पदहरूमा आकाङ्क्षा, योग्यता र आसत्तिको अस्तित्व रहनु पर्छ (पृ. ४४७) । न्यौपाने (सन् १९९४क, पृ. २८) का अनुसार, पदजन्य पदार्थहरूबाट लक्षणाहेतुक सम्बन्धबाट उत्पन्न ज्ञान नै भाट्टसम्मत वाक्य हो ।

३.५.२ वाक्यार्थ

जैमिनिका मतमा वाक्यमा आफ्नो-आफ्नो नियत अर्थहरूले युक्त पदहरूको एक क्रियापरक शब्दको साथमा मिलेर उच्चारण हुन्छ र पूरै वाक्यको अर्थ सोही क्रियापरक शब्दमाथि आश्रित हुन्छ । कुनै वाक्यमा क्रियावाचक पदका साथसाथै भूतार्थवाचक पद पनि संयुक्त उच्चारण (समाम्नाय) भएको अवस्थामा पनि क्रियार्थक पद नै वाक्यमा प्रधान हुन्छ । यसरी सबै वाक्यहरूबाट क्रियाको नै बोध हुन्छ । क्रियाको अर्थ हो – साध्य, साधन तथा इतिकर्त्तव्यताबाट विशिष्ट भावना (शर्मा, सन् १९९१ख, पृ. ४२–४३) । उपर्युक्त अनुसार वाक्यान्तर्गत आएका पदहरूका अर्थहरूभन्दा भिन्न वाक्यार्थ हुँदैन । पदहरूका अर्थभन्दा वाक्यार्थलाई पृथक् सिद्ध गर्नका लागि कुनै प्रमाण छैन । यहाँसम्म कि वाक्यको अन्तिम अक्षरमा (जो प्रत्येक पूर्ववर्ती अक्षरहरूको संस्कारले युक्त छ) पनि स्वतन्त्र रूपले पदार्थ-भिन्न (पदहरूका अर्थभन्दा भिन्न) अर्थ दिने शक्ति हुँदैन ।[३५] वास्तवमा वाक्यार्थको बोध गराउने समयमा वाक्यका सबै शब्द आफ्ना-आफ्ना अर्थ बताएर व्यापार-रहित हुन जान्छन् एवं तब यी ज्ञात पदार्थले नै सम्पूर्ण वाक्यको अर्थ दिन्छन्[३६] (पृ. ४३) ।

---

[३५] "न ह्येनपेक्षितपदार्थस्य वाक्यान्त्यवर्णस्य पूर्ववर्णजनितसंस्कारसहितस्य शक्तिरस्ति पदार्थेभ्योऽर्थान्तरे वर्तितुम् ।" (शावरभाष्य) ।

[३६] "पदानि हि स्वं स्वं पदार्थमभिधाय निवृत्तव्यापाराणि । अथेदानीम् पदार्थाः अवगताः सन्तो वाक्यार्थं गमयन्ति ।" (शावरभाष्य) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मीमांसकहरू, विशेषतः विधिवाक्यका हकमा, प्रत्येक शब्द या वाक्यांशको आफ्नो वाक्यमा कुनै अर्थ वा प्रयोजन हुनै पर्नेमा जोड दिन्छन् एवं यसै सिद्धान्तको आधारमा 'शब्दाधिक्यात् अर्थाधिक्यम्' कहावत प्रचलित छ (पाण्डेय, सन् २००१क, पृ. ८७) । यदि कुनै वाक्यमा कुनै अंश निष्प्रयोजन भयो भने त्यसलाई आनर्थक्य वा वैयर्थ्य दोष भनिन्छ । वाक्यको सम्पूर्ण सार्थकतालाई उजागर गर्नु नै जैमिनिले वैदिक वाक्यका पाँचै भागहरू (विधि, मन्त्र, नामधेय, निषेध र अर्थवाद) को सार्थक्य स्थापना गर्नमा विशेष प्रयत्न गर्नुको कारण रहेको देखिन्छ ।

यसरी पदहरूका अर्थको समष्टिबाट नै वाक्यार्थ गरिन्छ भन्ने मत शबरस्वामीको रहेको छ । कुमारिलका चिन्तन परम्परामा शब्द (पद)हरूको संयोजनबाट निर्मित वाक्यको अर्थबोध कसरी हुन्छ भन्ने व्याख्या गर्नका लागि 'अभिहितान्वयवाद' सिद्धान्त अगाडि सारिएको छ ।

३.५.३ अभिहितान्वयवाद

अभिहितान्वयवादले शब्द (पद)हरूको संयोजनबाट निर्मित वाक्यको अर्थबोध कसरी हुन्छ भन्ने व्याख्या प्रदान गर्छ । वाक्यमा निहित पद (शब्द) हरूले अभिहित गरेका अर्थहरू (पदार्थहरू) को अन्वयबाट लक्षणया वाक्यार्थ प्राप्त हुन्छ भन्ने मान्यता यस सिद्धान्तले अगाडि सारेको छ (*श्लोकवार्तिक*, पृ. ५२७–५२८, ५४५, ५५०) । उनले तर वाक्यगत शब्दहरू नै वाक्यार्थका आधार भएका (*श्लोकवार्तिक*, पृ. ५०४), तर वाक्यको अर्थ उक्त वाक्यमा निहित शब्दहरूबाट सोझै नभई शब्दार्थहरूबाट हुने बताएका छन् ।[३७] यस्ता वाक्यार्थलाई तात्पर्यार्थ पनि भनिन्छ (जोशी, सन् २००१, पृ. १४१, शर्मा, सन् १९९१ख, पृ. २४) ।

---

[३७] "न विमुञ्चन्ति सामर्थ्यं वाक्यार्थेऽपि पदानि नः । वाक्यार्थो लक्ष्यमाणो हि सर्वत्रैति च स्थितिः ।" (*श्लोकवार्तिक*) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अभिहितान्वयबारे *शास्त्रदीपिका*मा भनिएको छ : "अभिहितानां पदै अभिहितानां पदार्थानां अन्वयः अभिहितान्वयः।" अर्थात्, अभिहित पदहरूका अभिहित पदार्थहरूको अन्वयबाट वाक्यको अर्थ गर्नु नै अभिहितान्वय हो । अभिहितान्वयवादलाई प्रष्ट्याउन *मानमेयोदय*मा चर्चा गरिएको छ कि पदार्थले लक्षणावृत्तिद्वारा वाक्यार्थको बोध गराउँछन् । किनभने वाच्यार्थको अन्यथानुपपत्तिबाट लक्षणा हुन्छ – पदहरूद्वारा स्मर्यमाण गवादि पदार्थ यदि परस्पर अन्वयबिना नै सामान्यार्थ-पर्यवसाई मानिने हो भने तब पदहरूको व्युत्पत्तिका समयमा अवधृत एक विशिष्टार्थ तात्पर्यार्थमा सम्भव रहन सक्दैन, अतः पदहरूको वाच्यार्थको उपपत्ति तब मात्र हुन सक्छ जब कि तिनीहरूको एक विशिष्टार्थमा पर्यवसान होस् (योगीन्द्रानन्द, सन् १९९६, पृ. ९७–९८) । यसरी भाट्टाभिमतमा पदार्थ स्मृति-सिद्ध र वाक्यार्थ लक्षणा-सिद्ध मानिन्छ (पृ. ९९) ।

यसरी अभिहितान्वय भन्नाले शब्दहरूबाट पृथक्-पृथक् अभिहित अर्थहरूको अन्वय गर्नु भन्ने बुझिन्छ । अर्थात्, "पदबाट अवगत भएका पदार्थ फेरि परस्परमा अन्वय हुन्छन्" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ३७) एवं अभिहित पदहरूका अभिहित पदार्थहरूको अन्वयबाट वाक्यको अर्थ गर्नु पर्छ भन्ने यसको निहितार्थ हो ।[३८] पाण्डेय (सन् २००६, पृ. २१) का अनुसार, "पूर्वं पदैः अर्थाः अभिधीन्यते अनन्तरं तेषां अन्वयः भासते इत्येवं वाद एव अभिहितान्वयवादः" यही अभिहितान्वयवादको संक्षिप्त एवं सरलतम व्याख्या हो । अभिहितान्वयवाद एक समस्त पद हो, जसको समास यस प्रकार हुन्छ – अभिहितानाम् (पदैः शक्त्या उक्तानाम्) अन्वयस्य (सम्बन्धस्य) वादः अभिहितान्वयवादः । यस तरहले अभिहितान्वयवादको संक्षेप यति नै हो कि वाक्यघटक

---

[३८] शब्दहरूद्वारा अभिहित भएका अर्थहरूको परस्पर अन्वय आकाङ्क्षा, योग्यता, सन्निधिको आधारमा हुन्छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पदहरूबाट केवल अर्थ उपस्थित हुन्छन् र अनन्तर तिनको पारस्परिक सम्बन्ध कुनै अन्य साधनको सहयोगबाट भासित हुन्छ (पूर्ववत्) ।

न्यौपाने (सन् १९९४क) का अनुसार, पदहरूबाट ज्ञायमान् जो पदार्थ छन्, तिनमा परस्पर (पश्चात्) अर्थको अवबोध (आकाङ्क्षादिको सहयोगले) हुनु नै अभिहितान्वय हो तथा पदार्थहरूको सामर्थ्य साक्षात् पदहरूबाट नै बोधित हुन्छ तथा पदार्थहरूको अवधारणा अन्वय र व्यतिरेकबाट हुन्छ । पदहरूबाट बोधित जो पदार्थ छन्, तिनको अन्वय आकाङ्क्षा, योग्यता, सन्निधि आदिबाट पछि स्वतः नै भइहाल्छ । विध्यादि वाक्यहरूमा एवं लौकिक वाक्यहरूमा पनि यही स्थिति हुन्छ (पृ. २७) ।

शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् १९९२, पृ. ४५)का अनुसार, अभिहितान्वय शब्दको अर्थ हो कि पदहरूबाट अभिहित पदार्थ, आकाङ्क्षा-योग्यता-आसक्तिले विशिष्ट भएर लक्षणाद्वारा वाक्यार्थको बोध गराउँछन् । अर्थात्, पदहरूको पदार्थहरूमा शक्ति छ र पदार्थले लक्षणया 'वाक्यार्थ'को बोध गराउँछन् । अर्को स्थानमा उनी लेख्छन् : कुमारिलका अनुसार शब्दले विचारहरू (पदार्थहरू) लाई अभिव्यक्त गर्छन् तथा सोही पदार्थ नै अन्वय अथवा सम्बन्धलाई व्यक्त गर्न समर्थ हुन्छन्, जसलाई वाक्यार्थ भनिन्छ – 'पदैः अभिहितः पदार्थ एव वाक्यार्थ बोधयति' (पृ. १३२) । वाचक शब्दहरूको प्रसङ्गबाट वाक्यार्थको निर्धारण गरिन्छ (पृ. ७९) ।

यसैगरी, उनी अर्को स्थानमा चर्चा गर्छन् कि अभिहितान्वयवादअनुसार पदार्थले वाक्यार्थको बोधन अवश्य गराउँछन्, तर लक्षणाबाट नै गराउने हुन् (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् २००२, पृ. ४६७) । लक्षणा तब मात्र हुने हो, जब वाच्यार्थ अनुपपन्न रहन्छ । पदहरूद्वारा बताइएको पदार्थ यदि अन्योन्यका साथ अन्वित नभइकनै सामान्य रूपले नै स्थित रहेमा पदहरूको व्युत्पत्तिका समयमा अवधृत एक विशिष्ट अर्थको बोधनमा तिनीहरूको तात्पर्य विरुद्ध हुने हुन्छ । सामान्य-रूप वाच्य

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अनुपपन्न हुने भएकाले अन्योन्यान्वय-रूप विशेषमा नै पदार्थहरूको पर्यवसान हुन्छ (पूर्ववत्) ।

पाण्डेय (सन् २००६, पृ. २०) का अनुसार, अभिहितान्वयवादमा शाब्दबोध वाक्यको ज्ञान भएपछि हुने मानिन्छ । वाक्यमा भएका अनेक पदहरूबाट उपस्थित अर्थहरूको परस्पर सम्बन्धको भान नै शाब्दबोध हो । यसै कारणले शाब्दबोधलाई अन्वयबोध पनि भनिन्छ । अन्वयको अर्थ सम्बन्ध हो । अभिहितान्वयमा पदहरूबाट सर्वप्रथम शुद्ध (अनन्वित, असम्बद्ध) अर्थहरू अभिहित हुने र अनन्तर तिनका परस्पर सम्बन्धहरूको भान हुने उनी बताउँछिन् (पृ. २०–२१) ।

यसरी, अभिहितान्वयवादी मतानुसार, वाक्यमा प्रत्येक पद (शब्द)को पृथक्-पृथक् अभिधान हुने भएतापनि वाक्यार्थ गर्दा यिनका अर्थहरूलाई अन्वय गर्नु पर्छ र सोही अन्वित अर्थहरूले नै समष्टिमा लक्षणया वाक्यार्थ प्रदान गर्छन् ।

३.६ भावना सिद्धान्त

३.६.१ भावना

'भावना' अवधारणालाई मीमांसाको "सर्वस्व" भनिएको पाइन्छ ("भावना मीमांसकानाम् सर्वस्वम्" – न्यौपाने, सन् १९९४ख, पृ. २८) । मीमांसाशास्त्रमा भावना शब्दको सबैभन्दा धेरै तात्त्विक एवं मौलिक महत्त्व छ (पाण्डेय, सन् २००१क, पृ. १११) भनिएको पाइन्छ ।

'भू' धातुबाट प्रेरणार्थक 'णिच्' प्रत्यय लगाएर 'भावना' शब्द निर्मित हुन्छ (*तन्त्रवार्तिक,* पृ. ४७९) । त्यसैले 'भावयतीति भावना' भन्ने प्रसिद्ध छ । कुमारिल भट्टले *श्लोकवार्तिक*मा वैदिक वाक्य 'स्वर्गकामो यजेत'लाई मीमांसा गर्दै तीन अवयवहरू (साध्य, साधन र इतिकर्तव्यता) सहितको 'भावना'को क्रियार्थकता उजागर गरेका छन् (पृ. ५३१–५३२) । मीमांसा परम्परामा भावना क्रियार्थक हो भन्ने तथ्यलाई कुमारिलले *तन्त्रवार्तिक* (पृ. ४७९) मा पनि प्रष्ट्याएका छन् ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पार्थसारथि मिश्रका अनुसार, "भवितुर्भवनानुकूलो भावकव्यापारस्तावद्भावना ।" (*शास्त्रदीपिका* २।१।१), अर्थात् उत्पद्यमानको उत्पत्ति अनुकूल भावक (उत्पादक) को जुन व्यापार छ, त्यो नै भावना हो । आपदेवकृत *मीमांसान्यायप्रकाश* मा भावनालाई यसरी परिभाषित गरिएको छ :– "भावना नाम भवितुर्भवनानुकूलो भावकव्यापारविशेषः ।" अर्थात् कुनै उत्पद्यमान वस्तुको भवन अर्थात् उत्पत्तिको अनुकूल (जनक), भावक अर्थात् उत्पादकको व्यापारविशेषलाई भावना भनिन्छ (पृ. २२३) । लौगाक्षिभास्करकृत *अर्थसङ्ग्रह* मा भावनाको लक्षण निम्नानुसार गरिएको छ :– "भवितुर्भवनानुकूलो भावयितुर्व्यापारविशेषः ।" अर्थात्, उत्पत्तिशीलको उत्पत्तिमा कारणभूत जो उत्पादयिताको मानसिक व्यापार विशेष हुन्छ, त्यसलाई भावना भनिन्छ (पृ. २१) । कृष्णयज्वाको *मीमांसापरिभाषा* मा बताइएको छ :– "भावनात्वं नाम भवितुः प्रयोजकव्यापारत्वम् ।" अर्थात्, उत्पद्यमान वस्तुको प्रयोजक व्यापारलाई भावना भनिन्छ (पृ. ८८) ।

यसरी *शास्त्रदीपिका, मीमांसान्यायप्रकाश, अर्थसङ्ग्रह* र *मीमांसापरिभाषा* सबैमा भावनालाई 'व्यापार'का रूपमा लिइएको छ र कुमारिललेझैँ उनका परवर्ती मीमांसकहरूले पनि भावनालाई क्रियार्थक मानेको देखिन्छ । भनिएको छ कि भावना मानसिक क्रिया (व्यापार) हो, शारीरिक क्रिया होइन (शास्त्री, सन् २००८क, पृ. २१, सन् २००८ख, पृ. ३३) भनिएको छ । "क्रियार्थक 'भावना'ले कार्य-व्यापार वा कर्मानुष्ठान (वैदिक सन्दर्भमाचाहिँ यागानुष्ठान) प्रति प्रवृत्ति (अभिप्रेरणा वा उन्मुखता) को अपेक्षा गरेको हुन्छ" (अधिकारी, वि.सं. २०६९ख, पृ. ३४) भन्ने तथ्य यहाँनेर उल्लेख्य छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

३.६.२ शाब्दी भावना र आर्थी भावना

मीमांसादर्शनमा अभिहित 'भावना'का दुई आयाम हुन्छन् :– शाब्दी भावना र आर्थी भावना ।[३९] शाब्दी भावनालाई अभिधा भावना संज्ञाले पनि जनाइएको पाइन्छ (*तन्त्रवार्तिक* २।१।१) । कुमारिलले *तन्त्रवार्तिक*मा शब्दनिष्ठ प्रेरणापरक (प्रवर्तनात्मक) व्यापारलाई नै शाब्दी भावना मानेको देखिन्छ ।[४०] *मीमांसान्यायप्रकाश* का अनुसार, व्यक्तिको प्रवृत्तिको जनक, भावकको व्यापारविशेषलाई भावना भनिन्छ ।[४१] *अर्थसङ्ग्रह*का मतमा प्रयोजकको त्यस व्यापारविशेषलाई, जो प्रयोज्य व्यक्तिको प्रवृत्तिलाई उत्पन्न गर्नेवाला हुन्छ, शाब्दी भावना भनिन्छ ।[४२] कृष्णयज्वाले *मीमांसापरिभाषा*मा शब्दनिष्ठ व्यापारलाई नै शाब्दी भावना भनिने र यसलाई प्रवर्तना, प्रेरणा पनि भनिने बताएका छन् ।[४३]

वैदिक वाक्य 'स्वर्गकामो यजेत'लाई मीमांसा गर्ने हो भने यसमा निहित 'यजेत' पदमा 'त' प्रत्ययमा दुई अंशहरू हुन्छन् । ती दुवै अंशहरू भावनाका वाचक हुन् । जसमध्ये, पहिलो भावना लिङादिनिष्ठ हुन्छ एवं प्रेरणा-बोधक

---

[३९] "भावना नाम भवितुर्भवनानुकूलो भावकव्यापारविशेषः । सा च द्विविधा, शाब्दी भावना आर्थी भावना चेति ।" (*मीमांसान्यायप्रकाश*) । "भवितुर्भवनानुकूलो भावयितुर्व्यापारविशेषः । सा द्विधा । शाब्दी भावना आर्थी भावना चेति ।" (*अर्थसङ्ग्रह*) । "तत्र लिङ्लोट्तव्यप्रत्यययुक्तेषु वाक्येषु द्वे भावने प्रतीयते शब्दभावनार्थभावना च ।" (*मानमेयोदय*) ।

[४०] "अभिधाभावनामाहुरन्यामेव लिङादय ।" (*तन्त्रवार्तिक*, पृ. ४७४) । यसको तात्पर्य प्रष्ट्याउँदै आपदेवकृत *मीमांसान्यायप्रकाश* (पृ. ३९१) मा भनिएको छ कि शाब्दीभावना र प्रेरणा पर्यायवाची हुन् ।

[४१] "तत्र पुरुषप्रवृत्यनुकूलो भावकव्यापारविशेषः शाब्दी भावना ।"

[४२] "तत्र पुरुषप्रवृत्यनुकूलो भावयितुर्व्यापारविशेषः शाब्दी भावना ।"

[४३] "शब्दनिष्ठव्यापारत्वाच्छाब्दी भावनेत्युच्चते । ... प्रवर्तना प्रेरणेति चोच्यते ।"

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

(प्रवर्तनात्मक) हुन्छ र यसलाई शाब्दी भावना भनिन्छ । अनि, दोस्रो भावना क्रियासामान्यको बोधक हुन्छ र यसलाई आर्थी भावना भनिन्छ (पाण्डेय, सन् २००१क, पृ. १११) । लौकिक वाक्यमा पनि यसरी नै भावनाद्वयको विद्यमानता हुन्छ, जहाँ पहिलो भावनाले प्रयोजक व्यक्ति (वक्ता) को अभिप्राय, आज्ञा वा इच्छालाई व्यक्त गर्छ ।

मानौं यज्ञदत्तले देवदत्तलाई भन्छ कि 'ओदनं पच' (भात पकाऊ) । देवदत्तलाई यज्ञदत्तको 'ओदनम् पच' वाक्य सुनेर यो ज्ञान हुन्छ कि यज्ञदत्तको प्रयोजन म (देवदत्त)मा पाकानुष्ठानका प्रति प्रवृत्ति (उन्मुखता) उत्पन्न गर्नु हो । तदनुसार देवदत्तमा पाकानुष्ठानका प्रति उन्मुखता (प्रवृत्ति) पैदा हुन्छ । देवदत्तमा पाकानुष्ठानका प्रति उत्पन्न हुनेवाला उन्मुखता (प्रवृत्ति) रूप मानसिक क्रियालाई आर्थी भावना भनिन्छ र यज्ञदत्तमा देवदत्तगत आर्थी भावनालाई उत्पन्न गराउने उन्मुखता-रूप 'मानसिक व्यापार'लाई 'शाब्दी भावना' भनिन्छ (शास्त्री, २००८क, पृ. २०, सन् २००८ख, पृ. ३३) । देवदत्तको प्रवृत्ति (पाक-विषयक) उत्पन्न हुनुमा कारणभूत वा सहायकभूत यज्ञदत्तको अभिप्रायविशेष भावना (शाब्दी) हो । यज्ञदत्तको वाक्यलाई सुनेर नै देवदत्तमा प्रवृत्ति उत्पन्न भएको हो । भावना अभिप्राय विशेष हो र अभिप्रायको कुनै साध्य हुन्छ । यहाँ भावना (शाब्दी)को साध्य देवदत्तको प्रवृत्ति हो । आर्थी भावनारूप देवदत्तको प्रवृत्तिको सिद्धि यज्ञदत्तनिष्ठ भावनाबाट हुन्छ । यज्ञदत्तनिष्ठ शाब्दी भावनारूप क्रिया देवदत्तप्रवृत्तिरूप आर्थी भावनालाई उत्पन्न गर्छ (शास्त्री, २००८ क, पृ. २१) । वैदिक विधिवाक्य (जस्तै :– यजेत स्वर्गकामः) का हकमा उक्त वाक्यको प्रयोजन (अभिप्रायविशेष) नै शाब्दी भावना हो र श्रोता व्यक्तिमा उत्पन्न हुने यज्ञ गर्ने प्रवृत्ति (उन्मुखता)लाई आर्थी भावना भनिन्छ (सन् २००८ख, पृ. ३४) ।

शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् १९९२) का अनुसार, 'देवदत्त ओदनं पचति' (देवदत्त भात पकाउँछ) भन्ने उदाहरणमा 'ओदन' पदार्थ 'उत्पद्यमान्' छ र त्यसको उत्पत्तिको अनुकूल

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अर्थात् त्यसलाई उत्पन्न गर्नेवाला 'देवदत्त' नामक ओदनकर्ताले ओदनोत्पत्तिका निमित्त गरेको एक विशेष प्रकारको व्यापार (क्रिया) लाई 'भावना' शब्दले जनाइन्छ (पृ. ३२०) । यसै प्रकारले एक आज्ञार्थक उदाहरण 'गाम् आनय' (गाई ल्याऊ) वाक्यमा पनि कुनै गुरुले आफ्नो शिष्यलाई गाई ल्याउनको लागि भनिरहेका छन् । गुरुको आज्ञा (आदेशवाक्य) सुनेर शिष्यको मनमा गाई ल्याउने जुन प्रवृत्ति उत्पन्न (उत्पद्यमान्) हुन्छ, त्यस प्रवृत्तिलाई देवदत्तको मनमा उत्पन्न गर्नेवाला (प्रवर्तक या उत्पादयिता) गुरुको मनमा उक्त समयमा रहने एक विशेष प्रकारको अभिप्राय नै 'भावना' हो (पूर्ववत्) ।

यसलाई थप प्रष्ट्याउँदै उनी अर्को स्थानमा लेख्छन् :- यस उदाहरणमा शिष्यलाई आदेश दिनेवाला गुरु 'भावक' हो । त्यस भावकको मनमा 'मेरो शिष्यले गाई ल्याओस्' भन्ने इच्छा भयो । त्यस इच्छाका कारणवश भावकले शिष्यलाई 'गाम् आनय' (गाई ल्याऊ) भनेर प्रेरित गरिरहेछ । भावकको यो 'प्रेरणा' नै उसको विशेष व्यापार हो – 'भावयितुर्व्यापारविशेषः'। यस प्रेरणात्मक व्यापार-विशेषबाट गुरुले आफ्नो शिष्यमा गाई ल्याउने 'प्रवृत्ति' पैदा गर्छ । यसरी कुनै काम गर्नका लागि कसैलाई प्रवृत्त गराउनेवाला प्रेरकको प्रेरणारूप (प्रवर्तनारूप) मनोगत व्यापारलाई नै 'शाब्दी भावना' नामकरण गरिएको छ (पृ. ३२१) । यसरी लौकिक सन्दर्भमा भावक (प्रयोजक) को मनोगत व्यापारविशेषलाई मीमांसकहरूले 'शाब्दी भावना' संज्ञा दिएका छन् (पृ. ३२२) । प्रेरणा (प्रवर्तना) लाई नै 'शाब्दी भावना' नामले कहिन्छ (पूर्ववत्) ।

शाब्दी भावना दुई प्रकारका मानिएको छ :- लौकिक शाब्दी भावना र वैदिक शाब्दी भावना । लौकिक शाब्दी भावना (प्रेरणा, प्रवर्तना अथवा अभिप्राय आदि) भावक व्यक्तिको मनमा रहन्छ भने वैदिक शाब्दी भावना (प्रेरणा, प्रवर्तना अथवा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अभिप्राय आदि) वैदिक 'विधि' ('लिङ्') आदि शब्दमा रहन्छ ।[४४] वेदलाई अपौरुषेय मानिएको हुनाले वैदिक वाक्यका सन्दर्भमा कोही पनि व्यक्ति-विशेष भावकका रूपमा रहँदैन र वाक्य नै शाब्दी भावनाको प्रवर्तक मानिन्छ । वैदिक सन्दर्भमा प्रवृत्तिजनक अभिप्राय 'लिङादि' शब्दहरूमा रहने भएको कारणले त्यस अभिप्रायरूप भावनालाई 'शाब्दी भावना' संज्ञाले जनाइएको हो (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ३२३) ।

*अर्थसङ्ग्रह*का मतमा प्रयोजनलाई लक्ष्य गरी क्रिया गर्ने जुन मानसिक व्यापार उत्पन्न हुन्छ, त्यसलाई आर्थी भावना भनिन्छ ।[४५] माथि यज्ञदत्त र देवदत्तको उदाहरणमा देवदत्तमा उत्पन्न प्रवृत्तिको विषय ओदन-पाचन हुनुमा भावक (भावयिता) का हैसियतमा देवदत्त रहेको छ र उत्पद्यमान कुराका रूपमा 'ओदनपाक' (भात) रहेको छ । यहाँ उत्पद्यमान भातको उत्पन्न हुनुमा कारणभूत देवदत्तको मानसिक-व्यापार-विशेष नै आर्थी भावना हो (शास्त्री, सन् २००८क, पृ. २२) । आर्थी भावनालाई उपर्युक्त संज्ञाले अभिहित गर्नुका दुई कारणहरू प्रतीत हुन्छन् । एक, स्वर्ग आदि फल व्यक्तिको अर्थ (प्रयोजन) हुन्छ र त्यही अर्थलाई प्राप्त गर्ने उद्देश्यले नै फलार्जक व्यक्तिमा यो भावना उत्पन्न हुने भएकाले यसलाई आर्थी भावना भनिएको हो । दुई, व्यक्तिद्वारा स्वर्गादि फल अर्थित हुन्छ, अतएव व्यक्ति नै अर्थ हो र व्यक्तिमा उत्पन्न हुने भएकाले प्रकृत भावना आर्थी भयो (शास्त्री, सन् २००८क, पृ. ३६) । आर्थी भावनालाई विशिष्ट उद्देश्यद्वारा प्रेरित क्रियासम्बन्धी प्रयत्न (टेबर, सन् १९८९, पृ.

---

[४४] "स च प्रवृत्यनुकूलव्यापारविशेषो लोके पुरुषनिष्ठोऽभिप्रायविशेषः । वेदे तु पुरुषाभावाल्लिङादिशब्दनिष्ठ एव ।" (*मीमांसान्यायप्रकाश*, पृ. २२३) । "स च व्यापारविशेषो लौकिकवाक्ये पुरुषनिष्ठोऽभिप्रायविशेषः । वैदिकवाक्ये तु पुरुषाभावाल्लिङादिशब्दनिष्ठ एव ।" (*अर्थसङ्ग्रह*, पृ. २३) ।

[४५] "प्रयोजनेच्छाजनितक्रियाविषयव्यापार आर्थीभावना ।" (*अर्थसङ्ग्रह*, पृ. ३३) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

१५८) तथा कुनै काम अवश्यै गर्छु भनी आउने अनुभूति वा प्रवृत्ति (जोशी, सन् १९९६, पृ. ४७) भनिएको छ ।

भट्टराय (वि.सं. २०३१) ले "आख्याततत्त्वको अंशले आर्थी भावना बुझाइन्छ" (पृ. १०८) भन्दै निम्नानुसार उदाहरणद्वारा आख्याततत्त्वलाई प्रष्ट्याएका छन् :–

> 'करोति' संस्कृतमा प्रयोग त्यहाँ हुन्छ जहाँ प्रयत्नपूर्वक कर्ताले क्रिया गर्छ । गच्छति भन्दा गमनं करोति अर्थ आउँछ । यताबाट के बुझियो भने करोतिको अर्थ प्रयत्नपूर्वक क्रिया रहेछ भन्ने । करोतिको सामानाधिकरण्य आख्यातमा देखिन्छ । त्यसो हुँदा हरेक धातुमा करोति (गर्छ) भन्ने जोडिएको पाइन्छ । जस्तै 'यजेत' भन्दा यागेन कुर्यात्, पचति पाकं करोति, गच्छति, गमनं करोति । अर्थात् करोति अर्थ हुन्छ गर्छ भन्ने हिंड्छ भन्नुको अर्को माने हो हिंड्ने काम गर्छ भन्ने । पढ्छ, पढ्ने काम गर्छ, पकाउँछ पकाउने काम गर्छ इत्यादिबाट प्रयत्नपूर्वक गरिने क्रियामा नै आख्याततत्त्व रहन्छ र प्रयत्नपूर्वक क्रियासँग समान अधिकरणमा करोति (गर्छ) भन्ने क्रियापदको प्रयोग सार्थक हुन्छ । (पृ. १०८)

यस परिचर्चालाई अगाड़ि बढाउँदै उनी लेख्छन् :–

> रथमा प्रयत्न नभएकोले उसो भए रथो गच्छति (रथ जान्छ) भन्न मिल्दैन त भन्ने आशंकामा धिसार्नेमा (घोडा, बयल आदिमा) रहेको गमन रथमा आरोप गरेर प्रयोग भएको भन्नु पर्छ । जसको मतमा अन्योत्पादनाकूल व्यापारसामान्यलाई भावना भनिएको छ । तिनका मतमा पनि, रथमा गमनातिरिक्त व्यापार फेला नपर्ने हुँदा 'रथो गच्छति' यो प्रयोगलाई औपचारिक अर्थात् लाक्षणिक प्रयोग भन्नुपर्छ । यसबाट यही निष्कर्षमा पुगिन्छ प्रयत्न नै आर्थी भावना हो । (पृ. १०८–१०९)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

उनी एक संस्कृत श्लोक[४६] उल्लेख गर्दै निष्कर्ष पेस गर्छन् "आख्यातले भनिने प्रयत्नभन्दा अर्कै आर्थी भावना छ भन्न सकिन्न" (पृ. १०९)।

आर्थी भावनाको शाब्दी भावनासँगको सम्बन्ध विशिष्ट छ। शाब्दी भावनासँग आर्थी भावना साध्यको रूपमा सम्बद्ध हुन्छ (*मीमांसान्यायप्रकाश*, पृ. २२४)।[४७] आर्थी भावनाको उत्पत्ति शाब्दी भावनाबाट हुन्छ (शास्त्री, सन् २००८क, पृ. २१, सन् २००८ख, पृ. ३४)। 'आर्थी भावना'लाई 'शाब्दी भावना'को साध्य (भाव्य) मानिन्छ, अर्थात् यो शाब्दी भावनाको साध्य हो (टेबर, सन् १९८९, पृ. १५८, शास्त्री, सन् २००८ख, पृ. ३४)। भट्टराय (वि.सं. २०३१) का अनुसार,

> आर्थी भावना (अर्थात् पुरुषवृत्ति) भाव्यत्वले उपस्थिति हुनामा कारण के हो भने एउटै लिङ् आदि प्रत्ययले बोध्यत्व छ। अर्थात् दुवै भावनाको एउटै लिङ पदले बोध हुने हुँदा आर्थ भावना नै सन्निहित भई उपस्थित भएकोले शाब्दभावनाको कर्मत्वले अन्वय हुन्छ दूरोपस्थित यागादि चाहिं अन्वय हुँदैनन्। यजेत इत्यादि लिङ्ले जस्तै आर्थी भावना बुझाउँछ त्यस्तै एकत्वादि सङ्ख्या, वर्तमानादि काल पनि बुझाउँछ। यसरी आर्थभावना झैं सङ्ख्याकाल पनि एक प्रत्ययबाटै गम्य भएको र साथै सन्निहितोपस्थित हुँदा कसरी तिनीहरू पनि शाब्द भावनामा कर्म्मत्वले अन्वय हुन्छ भनिंदैन भन्ने शंकामा के जवाफ गरिन्छ भने अयोग्य भएकाले ती अन्वय हुँदैनन्। अर्थात् कर्तृगत एकत्व सङ्ख्या र वर्तमान आदि काल भाव्य (उत्पाद्य) हुन सक्तैनन् र अन्वय हुँदैनन्। (पृ. १०५–१०६)

---

[४६] "प्रयत्नव्यतिरिक्तार्थभावना तु न शक्यते। वक्तुमाख्यातवाच्येह प्रस्तुतेत्यपरम्यते ॥"

[४७] "तत्र ... आर्थी भावना साध्यत्वेन संवध्यते।"

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

आर्थी भावनालाई नै 'मुख्य-विशेष्य' मानेर अन्य कारकादि तथा शाब्दी भावनालाई विशेषण बनाएर आर्थी भावनामै अन्वित गरिन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ३२६) । यसरी मीमांसाको भावना सिद्धान्तमा 'आर्थी भावना'लाई 'शाब्दी भावना'को साध्यका रूपमा लिइन्छ र भावनालाई 'साध्यरूपिणी'[४८] मानी 'आर्थी भावना'लाई नै भावना-व्यापारको लक्ष्य ठहऱ्याएको बुझिन्छ ।

३.६.३ साध्य, साधन र इतिकर्तव्यता

भावना (क्रिया) लाई साध्य, साधन (करण) र इतिकर्तव्यता (कथम्भाव) को आकाङ्क्षा हुन्छ, जसलाई 'किम्, केन, कथम्' शब्दहरूले निर्दिष्ट गरिन्छ ।[४९] यसरी प्रत्येक भावनाका तीन अवयव हुन्छन् : साध्य, साधन र इतिकर्तव्यता । साथै, यहाँनेर विचारणीय के छ भने भावना-व्यापारका कर्ता भएकाले भावकहरू पनि 'भावना'का अभिन्न तत्त्व (अङ्ग) हुन् । पाण्डेय (सन् २००१क, पृ. १०४) ले भने झैं नै, भावना व्यापारलाई भनिन्छ र व्यापार साश्रय नै हुन्छ, निराश्रय व्यापार सम्भव हुँदैन । यसैले स्वाश्रय कर्ताबिना भावना-व्यापार अनुपपन्न हुन्छ । अर्थात्, भावनामा भावक (कर्ता) पनि स्वतः समेटिएका हुन्छन् ।

'कुर्यात्' (गरोस्) भन्ने लौकिक विधिवाक्यमा निम्नानुसारका तीन अवयवहरू खडा हुन्छन् : 'किम् कुर्यात्' (के गरोस् ?), 'केन कुर्यात्' (के साधनले गरोस् ?) र 'कथम् कुर्यात्' (कसरी गरोस् ?) । 'यजेत' आदि विधिवाक्यका हकमा पनि 'किम् भावयेत्', 'केन भावयेत्' र 'कथम् भावयेत्' भन्ने अपेक्षा

---

४८ "सिद्ध-साध्यस्वभावाभ्याम् धात्वर्थो द्विविधस्तयोः । अन्योत्पादानुकूलात्मा भावना साध्यरूपिणी ॥" (स्रोत : शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ३२१) ।

४९ किं केन कथमित्यस्यास्त्रिधाऽऽकाङ्क्षा प्रवर्तते । (न्यौपाने, सन् १९९४क, पृ. ४३) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

हुन्छ । जेबाट उपर्युक्त आकाङ्क्षाहरूको शान्ति हुन्छ, तिनलाई क्रमश: साध्य, साधन र इतिकर्तव्यता भनिन्छ (शास्त्री, सन् २००८ख, पृ. ३४) । भावना-व्यापारका कर्ताका रूपमा भावकहरूको स्वत: विद्यमानताका कारणले त्यसबारे कुनै सवाल गरिरहनु पर्दैन ।

भावनाको कथम्-भावाकांक्षाका रूपमा रहेको इतिकर्तव्यतालाई कुमारिलले "इतिकर्तव्यता कर्तव्यताविशेषात्मिका" भनी बताएका छन् (*तन्त्रवार्तिक*, भावार्थाधिकरण) । पार्थसारथि मिश्रले *शास्त्रदीपिका*मा इतिकर्तव्यतालाई प्रकाराकांक्षा भनी अर्थ्याएका छन् (सन् १९१५, पृ. २३६–२३७) । आपदेवले पनि यसलाई कर्तव्यको प्रकार नै मानेको देखिन्छ (*मीमांसान्यायप्रकाश*) । यसरी, इतिकर्तव्यताको अर्थ हुन आउँछ – कर्तव्यताप्रकार वा क्रियाप्रकार । सामान्यको भेदक विशेषलाई प्रकार भनिन्छ । सामान्यरूपले ज्ञात पदार्थले विशेषको अपेक्षा गर्दछ । त्यसैले कर्तव्यता वा क्रियाका पनि विभिन्न प्रकार हुन्छन् । इतिकर्तव्यताले ती विभिन्न प्रकारका कर्तव्यता वा क्रियालाई जनाउँछ भने भावनामा यसलाई एक अवयव मानेर भावना-व्यापारमा कर्तव्यता वा क्रियाबारे जान्नु पर्ने आकाङ्क्षालाई अङ्गीकार गरिएको हो । वैदिक सन्दर्भमा 'यजेत स्वर्गकाम:' अर्थात् 'यागेन स्वर्गं भावयेत्' भनिँदा *जुन व्यापार गर्नाले यागबाट स्वर्ग प्राप्ति हुन्छ त्यही व्यापार यागप्रति गरोस्* भन्ने अर्थ आउँछ । जब यस व्यापारविशेषलाई जान्ने जिज्ञासा (आकाङ्क्षा) हुन्छ, तब त्यसलाई इतिकर्तव्यताकाङ्क्षा भनिन्छ (पाण्डेय, सन् २००१क, पृ. २०५)।

शाब्दी र आर्थी दुवैमा उपर्युक्त तीन अवयवहरू हुन्छन्। शाब्दी भावनाका सन्दर्भमा, आर्थी भावना, लिङादि प्रत्ययको ज्ञान र 'अर्थवाद'[५०]द्वारा ज्ञात क्रियाको प्रशंसा क्रमश: साध्य,

---

[५०] वेदका पाँच विभागमध्ये अर्थवाद एक मानिन्छ । अन्य विभागहरू हुन् :– विधि, मन्त्र, नामधेय, निषेध र अर्थवाद । विधि वाक्यहरूद्वारा विहित कर्मको

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

साधन र इतिकर्तव्यता हुन् (*अर्थसङ्ग्रह*, पृ. २८, न्यौपाने, वि.सं. २०५६, पृ. ५१) । शाब्दी भावनालाई जब 'किं भावयेत्' भनी 'साध्य'को आकाङ्क्षा हुँदा साध्यत्वेन आर्थी भावनाको शाब्दी भावनामा अन्वय भई साध्याकाङ्क्षा शान्त हुन्छ । 'केन भावयेत्' भनी 'साधन'को आकाङ्क्षा हुँदा लिङादि ज्ञानको साधनत्वेन शाब्दी भावनाको साधनाकांक्षा शान्त हुन्छ । 'कथं भावयेत्' भनी 'इतिकर्तव्यता'को आकाङ्क्षा हुँदा अर्थवाद-वाक्यहरूबाट ज्ञापित हुनेवाला प्राशस्त्यको इतिकर्तव्यतात्वेन शाब्दी भावनाको इतिकर्तव्यताकाङ्क्षा शान्त हुन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ३२४) । यसैगरी, आर्थी भावनाका सन्दर्भमा 'साध्य'का रूपमा स्वर्गादिफल, 'साधन'को रूपमा याग (यज्ञ) र 'इतिकर्तव्यता'को रूपमा प्रयाज आदि अङ्ग-क्रियाहरू रहेका हुन्छन् (*अर्थसङ्ग्रह*, पृ. ३७, पाण्डेय, सन् २००१क, पृ. ११९, शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ३२५–३२६) ।

३.६.४ भावना र अर्थवाद

शाब्दी भावनाको साध्य (श्रोता व्यक्तिमा क्रियानुष्ठानका प्रति हुनेवाला उन्मुखतारूप 'आर्थी भावना') को उत्पत्ति विधेयको प्रशंसक वाक्य ('अर्थवाद')बाट हुन्छ (शास्त्री, सन् २००८ख, पृ. ३४) । विधि वाक्यहरूद्वारा विहित कर्मको प्रशंसा र निषेधवाक्यहरूद्वारा निषिद्ध कर्मको निन्दा गर्ने वाक्यहरूलाई अर्थवाद भनिन्छ । "अर्थवाद वास्तवमा आफ्नो अर्थमा सीमित नभई प्रशंसाबाट प्रवृत्ति गराउने र खराबी देखाएर त्यसबाट पन्छाउनुमै आफ्नो अर्थ राख्तछ" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. १५७) ।

अर्को स्थानमा भट्टराय लेख्छन् :–

> कुनै तारीफ गरेका कुरालाई त्यही मानेमा सम्झने होइन कि यसको उद्देश्य हो प्रशंसा देखाएर काममा

प्रशंसा र निषेधवाक्यहरूद्वारा निषिद्ध कर्मको निन्दा गर्ने वाक्यहरूलाई अर्थवाद भनिन्छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

लगाउनू । यो त खूबै भरपर्दो छ, यसलाई काममा पठाएपछि फत्ते गर्छ भनेर कसैलाई फुर्काएर हामीले काम लिन्छौं । गणेशस्तोत्र पाठ गरेमा पुत्र धन विद्या मोक्ष जे चितायो त्यही पाउँछ भनेको स्तोत्रमा प्रवृत्त गराउने उद्देश्यले हो भन्नुपर्छ । आज त प्रचारको युग छ "बोल्नेको पीठो बिक्तछ नबोल्नेको चामल पनि बिक्तैन" भन्ने हामीले बिर्सनु भएन । अर्थवादलाई पदार्थ गरी त्यसो कहाँ हुन्छ । 'आदित्यो यूपः' भनेकोमा सूर्य नै कहाँ मौलो छन् भन्ने पट्टि जानु भएन । घिउ दलेर क्या चिल्लो पारेको मौलोलाई सूर्य झैं चम्किलो छ भन्ने प्राशस्त्य हो भनी वेद पढ्नेले विचार पुर्‍याउनु पर्छ । ... अर्थवादको उपयोगिता ठूलो छ । किनभने मानिस प्रचार र त्यस बारेमा धेरै प्रशंसा भएको देख्यो भने त्यसतर्फ बढी झुक्तछ । (पृ. १७७)

'अर्थवाद'को प्रावधानले सन्देश अभिप्रेरणात्मक वा प्रवृत्तिपरक बनाउनु पर्ने मीमांसा मान्यतालाई निर्देश गर्छ (*तन्त्रवार्तिक*, पृ. ४६१) । "यस्ता वाक्यको प्रामाण्य मीमांसाले गर्दा यिनको वाच्यार्थ भन्दा प्रशंसार्थमा नै विशेषता रहेको भनी स्वीकारेर प्रचार-साहित्यको रूपमा यिनको व्यवस्था गरेको पाइन्छ" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. १५७) ।

३.७ आर्थी भावना र चोदना

मीमांसा मतमा 'चोदना'लाई धर्मको लक्षण मानिएको छ – "चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः" (मीमांसासूत्र १।१।२) । शास्त्री (सन् २००३) ले भनेझैं नै, सूत्रमा 'चोदना' पद प्रवर्तक-वाक्य अथवा विधि-वाक्यको निर्देशक हो । जसबाट कुनै पदार्थ लक्षित हुन्छ, बोधित हुन्छ, अर्थात् जानिन्छ, त्यसलाई लक्षण भनिन्छ । जस्तै :– कुनै ठाउँमा धूवाँ देखियो भने आगोको ज्ञान हुन्छ । यहाँ अग्निज्ञानको लक्षण (करण वा साधन) धूवाँ हो । जसरी यस दृष्टान्तमा आगोको लक्षण धूवाँ हो, त्यसरी नै धर्मको लक्षण 'चोदना' (प्रेरणा वा प्रवर्तक वाक्य) हो । प्रवर्तक

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

वाक्यबाट धर्म बोधित (लक्षित) हुन्छ, जानिन्छ । यसरी प्रवर्तक वाक्यबाट जानिएको 'अर्थ' धर्मको स्वरूप हो (पृ. २६) ।

'चोदना'लाई परिभाषित गर्दै शबरस्वामीले भनेका छन्:– "चोदनेति क्रियायाः प्रवर्तकम् वचनमाहुः ।" अर्थात्, "क्रियाको अर्थात् यत्किञ्चित् इतिकर्तव्यताक यागादिरूप क्रियाको, प्रवर्तक अर्थात् प्रवृत्तिको अनुकूल व्यापाररूप प्रवर्तनबोधक लिङादि प्रत्ययघटित वचन अर्थात् यजेत स्वर्गकामः इत्यादिरूप वाक्यलाई चोदना भनिन्छ" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ४) । *श्लोकवार्तिक*मा कुमारिल भट्टले लेखेका छन् :– "किमाद्यपेक्षितैः पूर्णः समर्थः प्रत्ययो विधौ । तेन प्रवर्तकम् वाक्यम् शास्त्रेऽमिंश्चोदनोच्यते ।" अर्थात्, "के केले कसरी यस्तो अपेक्षा गरिएका साधन, साध्य तथा इतिकर्तव्यताका अंशहरूले पूर्ण संबद्धार्थक लिङ् आदि विधिमा नै पुरुषलाई प्रवर्तन गर्ने सामर्थ्य निहित हुन्छ त्यसको पूरक वाक्य अर्थात् प्रवर्तक वाक्य नै चोदना भनेर भनिन्छ" (भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. ४) ।

लौकिक सन्दर्भमा पनि 'चोदना'को प्रेरणापरक/ प्रवर्तनात्मक अर्थ नै गरिएको छ । शबरस्वामीले "आचार्यचोदितः करोमीति हि दृश्यते" भनेको दृष्टान्तलाई प्रष्ट्याउँदै भट्राय (वि.सं. २०३१) लेख्छन् :–

> दुनियाँ पनि आचार्यले चोदित, अर्थात् आचार्य प्रयुक्त प्रवर्तनबोधक लिङादिघटित वाक्य प्रवर्तित भएर नै करोमि=गर्दछु । अर्थात् गुरुले गाई चराऊ, भन्नुभएमा गाई चराइन्छ । गुरुले समिधा लेराऊ भने समिधा ल्याइन्छ । गुरुले पढ भनेमा पढिन्छ, गुरुको अह्रोटबमोजिम गर्दछु भन्ने लोकमा पनि चोदनाको अर्थ प्रवर्तनबोध विधि नै देखिन्छ । (पूर्ववत्) ।

यसरी चोदनाको सार्थकता यसको क्रियान्वयनमा रहेको छ । उक्त क्रियान्वनको लागि व्यक्ति कसरी तत्पर हुन्छ भन्ने व्याख्या 'आर्थी भावना'को अवधारणाले प्रदान गर्छ । यसको मतलब के हो भने चोदनाको कार्य-पद्धतिले 'आर्थी भावना'बाटै

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सार्थकता पाउँछ । मीमांसा पद्धतिमा 'आर्थी भावना'लाई नै भावना-व्यापारको लक्ष्य ठहऱ्याएको हुनाले वैदिक र लौकिक दुवैथरी वाक्यमा 'आर्थी भावना'को सार्थकता क्रिया मै रहेको मीमांसकहरूको निष्कर्ष रहेको बुझिन्छ ।

३.८ अभिहितान्वयवाद र भावना सिद्धान्त

अभिहितान्वयवादले वाक्यको अर्थबोध ('वाक्यार्थ') बारे व्याख्या गर्छ भने भावना सिद्धान्तले वाक्यको अभिधान एवं बोधलगायतका क्रियासँग सम्बद्ध मानसिक व्यापार ('भावना') लाई व्याख्या गर्छ । त्यसैले अभिहितान्वयवाद र भावना सिद्धान्तको परस्परको सम्बन्ध निरूपण गर्नका लागि 'वाक्यार्थ' र 'भावना'को परस्परको सम्बन्धबारे प्रष्ट हुनु पर्छ ।

समष्टि वाक्यको निर्माण गर्ने शब्दहरूले जनाउने पदार्थहरूबीचको सम्बन्ध भावनाकै कारणले हुने गेक्टर (सन् १९९०, पृ. ७२) बताउँछन् । मीमांसा मतमा 'वाक्यार्थ' र 'भावना'को परस्परको सम्बन्ध प्रष्ट्याउँदै न्यौपाने (सन् १९९४क, पृ. २९) लेख्छन् :– "स्वीयकारवैशिष्ट्याद् वाक्यार्थो भावनैव सा । यतस्तामधिकृत्यायं शाब्दबोधः प्रवर्तते ।" अर्थात्, आफ्नो क्रिया-वैशिष्ट्यबाट भावना नै वाक्यार्थ हो किनभने भावना-विशेष्य शाब्दबोध नै मीमांसकहरूका लागि मान्य छ । यसरी भावना नै वाक्यार्थ मानिएको हुनाले मीमांसामतमा अभिहितान्वयवाद र भावना सिद्धान्त पनि अन्तर्सम्बन्धित रहेको देखिन्छ ।

३.९ कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्त र भावना सिद्धान्त

कुमारिलको ज्ञानविषयक प्रकल्पनामा कुनै पनि ज्ञानको क्रियामा ज्ञाता, ज्ञेय, ज्ञानकरण (ज्ञानको साधन) र ज्ञातता (ज्ञानको परिणाम) गरी चारवटा अवयवहरू हुने यसअघि नै उल्लेख भइसकेको छ । 'आर्थी भावना'लाई नै भावना-व्यापारको लक्ष्य (साध्य) ठहऱ्याएको एवं वैदिक र लौकिक दुवैथरी वाक्यमा 'आर्थी भावना'को सार्थकता क्रिया मै रहेको मानिएको तथ्यलाई

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मीमांसादर्शनको सारभूत सिद्धान्तका परिप्रेक्ष्यमा बुझ्नु पर्छ । वास्तवमा मीमांसादर्शनमा कर्मको विशेष महत्ता छ र मीमांसकहरू त्यसैलाई सार्थक मान्छन्, जो कर्मार्थ होस् अर्थात् क्रियामा उपयोगी होस् ।[५१] जो क्रियार्थक छैन, त्यो अप्रामाणिक मानिन्छ (पाण्डेय, सन् २००१क, पृ. ७१) । वैदिक सन्दर्भमा क्रियासँग प्रत्यक्ष सम्बद्ध देखिने विधिवाक्यका साथै मन्त्र, नामधेय, निषेध र अर्थवादकोसमेत क्रियाकै लागि सहायकका रूपमा मीमांसकहरूले अर्थापन गरेको तथ्यले 'कर्मेति मीमांसकाः' भनिनु पूर्णतः यथार्थपरक रहेको दृष्टिगत हुन्छ । भावनाको सिद्धान्तले पनि मीमांसादर्शनको यही सारभूत सिद्धान्तलाई आत्मसात् गरेको देखिन्छ ।

यस खण्डमा मीमांसा-दर्शन-प्रणीत प्रमा, मान (प्रमाण) र मेय (प्रमेय) का साथै कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्त, अभिहितान्वयवाद तथा भावना सिद्धान्तका विभिन्न पक्षहरूबारे गरिएको परिचर्चाबाट प्राप्त निष्कर्ष अत्यन्त महत्त्वपूर्ण छ । आफ्ना-आफ्ना परिप्रेक्ष्यानुकूल पृथक्-पृथक् पारिभाषिक शब्दावलीहरू प्रयोग गरेका भए तापनि समष्टिमा कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्त र भावना सिद्धान्तले ज्ञान-व्यापार र भावना-व्यापारका आधारभूत प्रक्रियालाई एकै तरहले व्याख्या गरेका छन् ।

---

५१ "आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानां तस्मादनित्यमुच्यते" (मीमांसासूत्र २।१।१) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अध्याय ४
सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक अनुशीलन

४.१. मीमांसा-दार्शनिक सञ्चार-सिद्धान्तीकरण

सञ्चारको सिद्धान्तीकरणका क्षेत्रमा मौलिक/रैथाने अन्तर्दृष्टिहरू (indigenous insights) लाई प्रवर्द्धन गर्नु पर्ने मत पनि प्रबल हुँदै जाँदा हालैका दशकहरूमा सञ्चारको एसियाकेन्द्रित (Asiacentric) सिद्धान्तीकरणको सङ्कथन पनि अगाडि आएको छ । यस्ता प्राज्ञिक अभ्यासहरूले सञ्चारको सिद्धान्तीकरणका लागि प्राच्य वाङ्मयको अन्वेषण एवं पुनः सन्दर्भीकरणमा जोड दिएको देखिन्छ । यस क्रममा भारतवर्षीय/ हिन्दू सन्दर्भमा पनि सञ्चारको सिद्धान्तीकरणका प्रयत्नहरू भएका छन् । ज्ञानका विशिष्ट विधाका रूपमा सञ्चारशास्त्र र हिन्दू-अध्ययन-परम्परा दुवै नै अत्यन्त समृद्ध क्षेत्रहरू हुन् भने सञ्चारप्रक्रियाको हिन्दूअवधारणात्मक अन्वेषण भने आधुनिक सञ्चारशास्त्रअन्तर्गतको नवीन क्षेत्र हो ।

हालसालै वैदिक परम्पराका आस्तिक दर्शनहरूमध्येको एक मीमांसादर्शनान्तर्गत कुमारिल भट्टका मतको आधुनिक सञ्चारशास्त्रका लागि सान्दर्भिकता अन्वेषण गरिनुकासाथै सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक सिद्धान्तीकरण भएको छ र भाट्ट-मीमांसा ढाँचा अभिनिर्माण पनि गरिएको छ ।[५२] उपर्युक्त शोधकार्यमार्फत् निम्नानुसारका कार्य भएका छन् :

---

[५२] अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६९ । सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक अध्ययन (विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध) । वसन्तपुर, काठमाडौं : नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय अनुसन्धान केन्द्र ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

- भाट्ट-मीमांसादर्शन र सञ्चार विधाबीच विविध-विषयात्मक शोध (interdisciplinary research) प्रारम्भ गर्नु,

- भाट्ट-मीमांसादर्शनमा सन्निहित, आधुनिक सञ्चारशास्त्रका लागि उपयोगी हुने ज्ञानको उद्घाटन एवं पुनः सन्दर्भीकरण,

- भाट्ट-मीमांसा-दृष्टिकोणबाट सञ्चारप्रक्रियाको सिद्धान्तीकरण,

- सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचा अभिनिर्माण गर्नु ।

*मीमांसासूत्र*को मुख्य सरोकार धर्म-विषयक जिज्ञासा हो, तर मीमांसादर्शनको क्षेत्र एवं चिन्तनको दायरा निकै विस्तीर्ण रहेको छ । पूर्वमीमांसाप्रणीत अन्तर्ज्ञानबाट ज्ञानका अनेकौं विधाहरू प्राचीनकालदेखि नै लाभान्वित हुँदै आइरहेका छन् । मीमांसादर्शनको आधिकारिकता प्रासंगिक परिस्थितिमा अन्य दर्शनहरूले समेत स्वीकारेको पाइन्छ । मीमांसा-दर्शन-प्रणीत प्रमा, मान (प्रमाण) र मेय (प्रमेय) का साथै कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्त, अभिहितान्वयवाद तथा भावना सिद्धान्तका विभिन्न पक्षहरूको विश्लेषण एवं अर्थापनसमेत गरिँदा यस दर्शनको सञ्चारशास्त्रीय सान्दर्भिकता पनि उजागर भएको छ ।

सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक सिद्धान्तीकरणका सिलसिलामा सञ्चारप्रक्रियाका तत्त्वहरूको भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक अभिनिर्माण गरी सञ्चारप्रक्रियाको अवधारणात्मक रूपरेखा प्रस्तुत गर्नुका साथै सञ्चारप्रक्रियाको साध्यबारे भाट्ट-मीमांसा-दृष्टिकोणबाट निरूपणसमेत गरिएको छ । त्यसैका आधारमा भाट्ट-मीमांसा-दर्शनानुसारको

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सञ्चारप्रक्रियाका निम्नानुसारका ११ वटा तत्त्वहरू अभिनिर्मित भएका छन् :-

(१) र (२) भावकद्वय,

(३) र (४) भावनाद्वय (शाब्दी र आर्थी),

(५) अभिधान,

(६) प्रमा,

(७) करण,

(८) बोध,

(९) प्रकरण,

(१०) दोष, र

(११) जिज्ञासा ।

सञ्चारप्रक्रियाको तत्त्वका रूपमा माथि उल्लेखित प्रत्येक पदहरू मीमांसादर्शनका वाङ्मयमा व्यवहृत छन् र तिनलाई सञ्चारशास्त्रीय सन्दर्भअनुसार अभिनिर्मित गरिएको छ । भाट्ट-मीमांसाप्रणीत सञ्चारप्रक्रियाका तत्त्वहरू विशिष्ट प्रकारले सम्बद्ध हुने र सो परस्परको सम्बन्ध अनुरूप नै ती तत्त्वहरूबीच अन्तरक्रिया भई फलस्वरूप एक परिघटना घटित हुन्छ । जसअनुसार भाट्ट-मीमांसा-दर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियाको एक अवधारणात्मक रूपरेखा निम्नानुसार प्रस्तुत गरिएको छ :-

भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक आधारमा सञ्चारप्रक्रिया भन्नाले त्यस्तो प्रणालीलाई बुझिन्छ – जसमा 'भावक'हरूले आफ्ना-आफ्ना 'शाब्दी-भावना'लाई 'अभिधान' क्रियाद्वारा व्यक्त गरी 'करण'का माध्यमबाट साझेदारी गरेका 'प्रमा'को 'बोध',

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

उपर्युक्त प्रक्रियाका अन्य तत्त्वहरू ('दोष', 'प्रकरण' र 'जिज्ञासा') सँगको परस्परको सम्बन्धसमेतको फलस्वरूप, 'आर्थी भावना'का रूपमा गर्छन् ।

यसलाई निम्नानुसार तालिकामा देखाउन सकिन्छ ।

तालिका १ः भाट्ट-मीमांसादर्शनका आधारमा अभिनिर्मित सञ्चारप्रक्रिया

सञ्चारका तत्त्वहरू	परस्परको सम्बन्ध	प्रणाली	परिघटना
भावकहरू, भावना (शाव्दी र आर्थी), अभिधान, प्रमा, करण, बोध, दोष, प्रकरण, जिज्ञासा	क्रमागत (systematic) (जस्तै : सञ्चारप्रक्रियामा सहभागी 'भावक'हरूले आफ्ना-आफ्ना 'शाब्दी-भावना'लाई 'अभिधान' क्रियाद्वारा 'प्रमा'को रूपमा व्यक्त गरी 'करण'का माध्यमबाट साझेदारी गर्छन् । उक्त 'प्रमा'को 'बोध'मा 'दोष', 'प्रकरण' र 'जिज्ञासा'समेतको समष्टिकृत सम्बद्धता रहन्छ ।	उपर्युक्त परस्परको सम्बन्धबाट एक प्रणाली संरचित हुन्छ, जसलाई एक ढाँचामार्फत् देखाइएको छ । (द्रष्टव्य : अध्याय ४)	आर्थी भावना ('भावक'हरूले आफ्ना-आफ्ना 'शाव्दी-भावना'लाई 'अभिधान' क्रियाद्वारा व्यक्त गरी 'करण'का माध्यमबाट साझेदारी गरेका 'प्रमा'को 'बोध', उपर्युक्त प्रक्रियाका अन्य तत्त्वहरू ('दोष', 'प्रकरण' र 'जिज्ञासा') सँगको परस्परको सम्बन्धसमेतको फलस्वरूप, 'आर्थी भावना'का रूपमा गर्छन् ।)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भाट्ट-मीमांसादर्शनका आधारमा अभिनिर्मित सञ्चारप्रक्रियाका ११ वटा तत्त्वहरूमध्ये आर्थी भावना साध्यत्वेन रहेको छ । भाट्ट-मीमांसा-दृष्टिकोणबाट अभिनिर्मित सञ्चारप्रक्रियाको साध्यका रूपमा 'आर्थी भावना' नै निरुपित हुनु मीमांसा परम्परानुकूल छ किनभने मीमांसाको भावना सिद्धान्तमा 'आर्थी भावना'लाई 'शाब्दी भावना'को साध्यका रूपमा लिइएको एवं भावनालाई 'साध्यरूपिणी' भनिएको हुँदा 'आर्थी भावना' नै भावना-व्यापारको लक्ष्य मानिएको देखिन्छ ।

जैमिनिकृत मीमांसासूत्र, शबरकृत भाष्य र कुमारिल भट्टकृत *श्लोकवार्तिक* र *तन्त्रवार्तिक*का साथै मीमांसा वाङ्मयका परवर्ती ग्रन्थहरूको समेत पठनका आधारमा अध्येताहरूले मीमांसाको सारका रूपमा 'कर्म'लाई निरूपण गरी "कर्मेति मीमांसकाः" भन्ने जुन निष्कर्ष निकालेका छन्, त्यसको पुष्टि मीमांसामा चर्चित क्रियार्थक 'भावना'को सिद्धान्तबाट पनि हुन्छ । धर्मको लक्षण मानिएको 'चोदना' ("चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः" – मीमांसासूत्र १।१।२) को कार्य-पद्धतिको सुस्पष्ट एवं सार्थक पुष्ट्याइँ पनि 'आर्थीभावना'को मद्दतले नै हुन्छ ।

मीमांसकहरू भावनालाई बहुधा 'भावना-व्यापार'का रूपमा अभिहित गर्छन् । कुमारिलका मतमा, भावना सदैव क्रिया (कर्म वा व्यापार) बाट व्यवहृत हुने कुरा हो र यसैमा भावनाको सार्थकता छ (*तन्त्रवार्तिक*, पृ. ४८८) । कृष्णयज्वाकृत *मीमांसापरिभाषा* (पृ. ७७) मा "भाव्यत्वेन कर्मत्वेनेत्यर्थ : । साध्यत्वेनेति यावत् ।" भनिएबाट मीमांसा परम्परामा भाव्यत्व, साध्यत्व र कर्मत्वलाई पर्यायवाची शब्दहरू मानिएको तथ्य उजागर हुन्छ । 'शाब्दी भावना'मा अपेक्षित कार्य-व्यापार वा कर्मानुष्ठान नै 'आर्थी भावना'बाट प्रवृत्त हुने हो । अर्थात्, 'शाब्दी भावना' र 'आर्थी भावना'को साहचर्यले नै 'भावना-व्यापार'को क्रियान्वयन सम्भव भएको मानिन्छ । भावनाको परिणामस्वरूप हुने कर्म दुई प्रकारका छन् :– प्रधानभूत् वा मुख्य र गुणभूत् वा गौण ("तानि द्वैधम्

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गुणप्रधानभूतानि" – मीमांसासूत्र २।१।६, *तन्त्रवार्तिक*, पृ. ५२५–५२६)। जुन प्रकारको कर्म भएतापनि सुनिश्चित मान्यता के हो भने भावना सदैव क्रियार्थक हुन्छ।

कुमारिल भट्टका अनुसार, एक वाक्य पनि उद्देश्यबिना कदापि उच्चारण गरिँदैन (*श्लोकवार्तिक*, पृ. ५४७)। शब्दको उच्चारण अन्य व्यक्तिलाई अर्थविशेषको बोध गराउनका लागि गरिन्छ ("नित्यस्तु स्याद्दर्शनस्य परार्थत्वात्" – मीमांसासूत्र १।१।१८) भन्ने मान्यताले सञ्चार सोद्देश्य हुन्छ भन्ने नै निर्देश गर्छ। *तन्त्रवार्तिक*मा भावार्थाधिकरण (पृ. ४७३–४९६) मा कुमारिलले भावनाको क्रियापरकता एवं उद्देश्यपरकतालाई नै उजागर गरेका छन्। भाट्ट-परम्परामा प्रसिद्ध भनाइ छ : "न क्रियाकर्तृसम्बन्धादृते सम्बन्धनम् क्वचित्।" अर्थात्, कहिँ पनि त्यस्तो सम्बन्ध रहेको छैन, जुन कुनै कर्ताको कर्ममा आधारित नरहेको होस्; कर्ता-कर्म सम्बन्ध नै सबै सम्बन्धहरूको आधार हो। उपर्युक्त पृष्ठभूमिमा मीमांसकहरूले 'चोदना'लाई धर्मको लक्षणका रूपमा मीमांसा गरी जसरी धर्मका विषयमा वा धार्मिक सन्दर्भमा वैदिक वाक्यको विध्यात्मकता प्रमाणित गरेका छन्, उसरी नै लौकिक सन्दर्भमा पनि सञ्चारको अनिवार्य विशेषताका रूपमा उद्देश्यपरकता एवं क्रियार्थकतालाई उजागर गरेका छन् भन्ने निष्कर्षमा पुग्नु स्वाभाविकै हुन्छ। 'आर्थी भावना'लाई भाट्ट-मीमांसादर्शनका आधारमा अभिनिर्मित सञ्चारप्रक्रियाको साध्यका रूपमा लिई सञ्चार सधैँ सोद्देश्य हुन्छ भन्ने मान्यतालाई नै अङ्गीकार गरिएको हो। सञ्चार सधैँ सोद्देश्य हुने मानिने हुनाले कुनै सञ्चार परिघटनाको मूल्याङ्कन पनि सोही उद्देश्यका कसीमा नै गर्नु पर्ने हुन्छ।

आर्थी भावनालाई सञ्चारप्रक्रियाको साध्य मानिनुको तात्पर्यलाई सीमित र बृहत् दुवै सन्दर्भमा बुझ्नु पर्छ। सीमित सन्दर्भमा, 'आर्थी भावना'ले एक अभिनिर्माणका रूपमा कुनै सञ्चारप्रक्रियामा भावकहरू स्वयम्द्वारा लक्ष्यित उद्देश्यानुसारको क्रियार्थकतालाई जनाउँछ। बृहत् सन्दर्भमा, 'आर्थी भावना'ले

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मीमांसादर्शनको परम्परामा पुरुषार्थ-चतुष्टय (धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष) सबैको प्राप्तिका लागि आकांक्षित कार्य-व्यापारको प्रवर्तनालाई समेट्छ । मीमांसादर्शनलगायतका वैदिक परम्पराका आस्तिक दर्शनहरूले जीवनका आधिभौतिक, आधिदैविक एवं आध्यात्मिक तीनैवटा आयामहरूलाई समेट्ने एवं पुरुषार्थ-चतुष्टय (धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष) को प्राप्ति गराउने मानिन्छ । यस पृष्ठभूमिमा भाट्ट-मीमांसादर्शनका आधारमा अभिनिर्मित सञ्चारढाँचा पनि, हिन्दू जीवनदर्शनअनुरूप नै, उपर्युक्त विशेषतायुक्त हुनु आवश्यक देखिन्छ ।

यसरी, भाट्ट-मीमांसा-दृष्टिकोण अनुरूप सञ्चार प्रक्रियाको साध्यका रूपमा आर्थी भावनालाई अङ्गीकार गरिएको छ । यसलाई लौकिक सञ्चारका परिप्रेक्ष्यमा भावकहरूबीचको सञ्चारबाट कुनै 'भावना' (क्रियार्थक) मा प्रवृत्त हुने उद्देश्यपरक परिघटनाका रूपमा लिइएको छ । सञ्चारको आधिभौतिक, आधिदैविक एवं आध्यात्मिक पक्षसमेत समन्वित हुँदा आर्थी भावनाले पुरुषार्थ-चतुष्टय (धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष)का लागि आकांक्षित समग्र इतिकर्तव्यतालाई आत्मसात् गर्छ । तसर्थ, भाट्ट-मीमांसादर्शनका आधारमा अभिनिर्मित सञ्चारप्रक्रियालाई मानव जीवनका तीनवटै आयाम (आधिभौतिक, आधिदैविक एवं आध्यात्मिक) र चारवटै पुरुषार्थका समन्वित दायराभित्र प्रतिष्ठित मानिएको छ ।

४.२ सञ्चारप्रक्रियाका तत्त्वहरू : भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक अभिनिर्माण

(क) भावकहरू

सञ्चारप्रक्रियामा दुई पक्षको सहभागिता सदैव अपेक्षित हुने तथ्यलाई जैमिनि स्वयंले अङ्गीकार गरेको देखिन्छ ("नित्यस्तु स्याद्दर्शनस्य परार्थत्वात्" – मीमांसासूत्र १।१।१८) । शब्दको नित्यता पुष्टि गर्नका लागि दिइएको सो सूत्रमा निहित "दर्शनस्य परार्थत्वात्" अंशका अनुसार, शब्दको उच्चारण अन्य

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

व्यक्तिलाई अर्थविशेषको बोध गराउनका लागि गरिने हो (शास्त्री, सन् २००३, पृ. ४३)। भाष्यकार शबरले उक्त अंशलाई थप प्रष्ट्याउँदै निम्नानुसार भाष्य गरेका छन् :– "दर्शनस्य परार्थत्वात्। दर्शनमुच्चारणं, तत्परार्थम्, परमर्थम् प्रत्याययितुम्।" अर्थात्, शब्दको दर्शन (उच्चारण) अन्य व्यक्तिहरूलाई अर्थको बोध प्रदान गर्नका लागि गरिन्छ (शर्मा, सन् १९९१, पृ. ७०–७१)। एउटै शब्द पनि बिनाउद्देश्य उच्चारण नगरिने, अर्थात् मानव वक्तृत्व सदैव सोद्देश्य हुने कुमारिलले पनि बताएका छन् (*श्लोकवार्तिक*, पृ. ५४७)। यसरी सूत्रकार, भाष्यकार र वार्तिककार सबैको कथनको निहितार्थ केलाउँदा के प्रष्ट हुन्छ भने मीमांसकहरूका दृष्टिमा कुनै पनि मानव सञ्चारप्रक्रियामा दुई पक्ष (जस्तै :– वक्ता र श्रोता) सहभागी हुन्छन्।

कुनै पनि वक्ताद्वारा उच्चारित शब्द अन्य व्यक्तिले श्रवण गरी अर्थ-बोध गर्नुमा मात्र उक्त शब्दको सार्थकता देख्ने मीमांसकहरूको मतसँग आधुनिक सञ्चारशास्त्रीय दृष्टिकोण पनि मिल्छ। वास्तवमा "कारणबिना कार्य नहुने र कार्य भएपछि कारण अवश्यै हुने हुनाले प्रेषक र प्रापक एक-अर्काका परिपूरक हुन्। एकातिर प्रेषकको अस्तित्वबिना सञ्चारप्रक्रिया आरम्भ हुँदैन भने अर्कोतिर पनि कुनै प्रापक नभइकन त्यो प्रक्रियाले पूर्णता प्राप्त गर्न सक्दैन" (अधिकारी, वि.सं. २०६६, पृ. १२)। यही 'कार्य-कारणसम्बन्ध'लाई मीमांसाका सन्दर्भमा निम्नानुसार चर्चा गरिएको पाइन्छ :– भावकको मनमा प्रथमतः इच्छा उत्पन्न हुन्छ, जसको कारणले उसले अन्य व्यक्तिको मनमा प्रेरणा पैदा गर्छ र सोही प्रेरणाबाट दोस्रो व्यक्ति (श्रोता) को प्रवृत्ति हुन्छ। यस प्रकारले परस्पर एक-दोस्रोबीच 'कार्य-कारणसम्बन्ध' हुन जान्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ३२१)।

सञ्चारप्रक्रियामा संलग्न दुई पक्षबीचको 'कार्य-कारणसम्बन्ध'लाई एकोहोरो वा रेखीय प्रक्रियाका रूपमा लिइयो भने त्यो मीमांसानुकूल हुँदैन किनभने सञ्चाररत ती दुई पक्षबीचको सम्बन्ध स्थिर नभई गतिमान् हुने मत कुमारिल

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भट्टको रहेको पाइन्छ । उनले *श्लोकवार्तिक*मा प्रष्टैसँग उल्लेख गरेका छन् कि वक्ता र श्रोता अदला-बदली हुने स्थिति (interchangeable positions, role-change) हुन् (पृ. ४५६) । हुन पनि, एकजना व्यक्ति वक्ताको हैसियतमा बोलेको बोल्यै गरिरहने र अर्को व्यक्ति श्रोताको हैसियतमा सुनेको सुन्यै गरिरहने एकोहोरो वा रेखीय परिघटना अयथार्थपरक हो र व्यवहारमा सञ्चारमा संलग्न प्रत्येक व्यक्तिले आवश्यकतानुसार शब्दको उच्चारण र श्रवण दुवै गर्दै वक्ता र श्रोता दुवै भूमिका निर्वाह गरिरहेको हुन्छ । तसर्थ, सञ्चाररत दुवै पक्षको एकसाथ प्रेषक र प्रापक दुवै हैसियत रहेको मान्नु यथार्थपरक हुन्छ । कुमारिलको अभिप्राय पनि यही देखिन्छ ।

यसरी, भाट्ट-मीमांसा-दर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियामा दुई पक्षको सहभागिता हुने र ती दुवै पक्षको प्रेषक र प्रापक हैसियत समवायी, एककालिक् (simultaneous) रहने हुनाले तिनलाई रेखीय सञ्चारसिद्धान्त/ढाँचामा जस्तो छुट्टाछुट्टै संज्ञाले जनाउनु पर्ने आवश्यकता रहँदैन । प्रत्युत, भाट्ट-मीमांसा-दर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियामा हकमा कुनै एक साझा संज्ञाको निर्माण गर्नु समीचीन हुन्छ ।[५३] त्यस्तो अभिनिर्माणको पुष्ट्याइँ मीमांसादर्शनका आधारबाटै हुनु जरुरी छ । सूत्र र भाष्यको अध्ययनबाट यो निष्कर्षमा पुगिन्छ कि मीमांसादर्शनानुसार 'भावना-क्रिया' (शाब्दी भावना र आर्थी भावनासँग सम्बद्ध) मा संलग्न हुने भएकाले सञ्चारकर्तालाई जनाउनका लागि 'भावक' संज्ञा उपयुक्त हुन्छ ।

भाष्यकार शबरस्वामीले मीमांसासूत्रको अध्याय १, पाद १, सूत्र २ को भाष्यका क्रममा लेखेका छन् : "यश्च यस्य कर्ता स तेन व्यपदिश्यते । यथा पाचको लावक इति ।" अर्थात्, जो

[५३] तुलनीय :– सञ्चारको साधारणीकरण ढाँचामा सञ्चाररत दुवै पक्षलाई एकै संज्ञा 'सहृदय' प्रयुक्त छ (अधिकारी, वि.सं. २०६०, वि.सं. २०६१, वि.सं. २०६३, सन् २००९, सन् २०१०सी, वि.सं. २०६७, वि.सं. २०६८क) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

व्यक्ति जुन क्रियाको कर्ता हो सोही अनुसार उसलाई नामकरण गरिन्छ, जस्तै :– पाचक (पाकक्रियाको कर्ता), लावक (लवनक्रियाको कर्ता) (शर्मा, सन् १९९१क, पृ. १४) । मीमांसासूत्र ३।३।१३ ("आख्या चैवं तदर्थत्वात्") को व्याख्या गर्ने क्रममा शास्त्री लेख्छन् :–

> कुनै पनि संज्ञा अर्थात् नाम-पद संज्ञा-संज्ञीको अनिवार्य सम्बन्धमा आश्रित रहन्छ । तात्पर्य हो – कुनै संज्ञा-पदको प्रयोग कोही संज्ञीका लागि तब मात्र सम्भव हुन्छ, जब तिनीहरूबीच वाच्य-वाचक-सम्बन्ध निर्धारित होस् । समस्त वैदिक-लौकिक व्यवहार यही व्यवस्थामा सञ्चालित छ । जस्तै पाचक-लावक संज्ञा-पद हुन् । पाचक संज्ञा-पदलाई सुनेर पाक-क्रियासँग 'पाचक' नामवाला व्यक्तिको सम्बन्ध जानिन्छ, लवन (फसल काट्नु) क्रियासँग 'लावक' नामवालाको । (सन् २००३, पृ. ४४४–४४५)

यसरी 'भावना' (शाब्दी भावना र आर्थी भावना) सम्बन्धी क्रियामा संलग्न हुने भएकाले सञ्चारकर्तालाई जनाउनका लागि 'भावक' संज्ञाको उपयुक्तता छर्लङ्गिन्छ । मीमांसा वाङ्मयमा 'भावक' संज्ञाको प्रयोग हुँदै आएको पनि छ ।[५४]

माथिको विवेचनामा 'भावना' (शाब्दी भावना र आर्थी भावना) एवं 'भावक' पदहरूलाई लौकिक सञ्चारका परिप्रेक्ष्यमा प्रयोग गरिएको छ । मानव सञ्चारमा मानव-व्यक्तिहरू नै 'भावक'द्वय (प्रेषक र प्रापक) को भूमिकामा रहन सक्ने भएतापनि वैदिक परिप्रेक्ष्यमा 'भावक' का हैसियतमा मानव-व्यक्ति केवल प्रापकका रूपमा मात्र रहेको हुन्छ । मीमांसा परम्परामा वेदलाई अपौरुषेय मानिने हुनाले वेद-शब्दको प्रवर्तकका रूपमा कुनै मानव-व्यक्तिलाई मानिँदैन एवं वैदिक

---

[५४] जस्तै :– "भावना नाम भवितुर्भवनानुकूलो भावकव्यापारविशेषः ।" – *मीमांसान्यायप्रकाश* ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सन्दर्भमा शाब्दी भावनाको 'भावक' का रूपमा कुनै व्यक्ति रहेको हुँदैन । मानव सञ्चारका परिप्रेक्ष्यमा भने मानव-व्यक्तिहरू नै 'भावक' हुन् ।

(ख) भावना (शाब्दी र आर्थी)

'भावना-क्रिया' (शाब्दी भावना र आर्थी भावनासँग सम्बद्ध) मा संलग्न हुने भएकाले सञ्चारकर्तालाई जनाउनका लागि 'भावक' संज्ञा प्रयोग गरिएबाटै भावकहरूजस्तै 'भावना' (शाब्दी र आर्थी) पनि भाट्ट-मीमांसा-दर्शनका आधारमा रूपरेखाङ्कित सञ्चारप्रक्रियाको अवयवका रूपमा रहने सङ्केत भइसकेको छ ।[५५] मीमांसाको 'सर्वस्व'का रूपमा पहिचान गरिएको भावनासम्बन्धी परिचर्चा अघिल्लो खण्डमा भइसकेको छ ।

अध्ययन सहजताको लागि, यदि सञ्चारप्रक्रियाको विवरण 'भावक'को प्रेषक-कर्तृत्वबाट सुरु गर्ने हो भने, उपर्युक्त प्रेषकसँग सम्बद्ध भावनालाई 'शाब्दी भावना' संज्ञाले जनाइन्छ । यसरी 'शाब्दी भावना'लाई भावक-विशेषको प्रेषक भूमिकासँग र 'आर्थी भावना'लाई भावकको प्रापक भूमिकासँग सम्बद्ध रहेको भनी बुझ्न सकिन्छ ।

मीमांसा परम्परामा शाब्दी भावना र प्रेरणा पर्यायवाची मानिन्छन् (*मीमांसान्यायप्रकाश,* पृ. ३९१) । लौकिक शाब्दी भावना (प्रेरणा, प्रवर्तना अथवा अभिप्राय आदि) भावक व्यक्तिको

---

[५५] तुलनीय : सञ्चारको साधारणीकरण ढाँचामा 'भाव' (सहृदय-प्रापकको दृष्टिविन्दुबाट 'रस') लाई पनि एक तत्वका रूपमा समेटिएको छ (अधिकारी, वि.सं. २०६०, वि.सं. २०६१, वि.सं. २०६३, सन् २००९, सन् २०१०सी, वि.सं. २०६७, वि.सं. २०६८क) । देशपाण्डे (सन् २००९) ले मीमांसाबाट लिइएको भावनाको अवधारणाका आधारमा नै भट्टनायकले सौन्दर्यानुभूतिको प्रक्रियालाई व्याख्या गरेको प्रष्ट्याएका छन् । भरतमुनिको *नाट्यशास्त्र*का परम्परामा उनै भट्टनायकको साधारणीकरण सिद्धान्तकै आधारमा सञ्चारको साधारणीकरण ढाँचा निर्मित भएको तथ्य पनि यहीँनेर उल्लेख्य छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मनमा रहने एवं क्रियार्थक 'भावना'को 'शाब्दी भावना' भनिने अवयवले कार्य-व्यापार वा कर्मानुष्ठानप्रति प्रवृत्ति (अभिप्रेरणा वा उन्मुखता) को अपेक्षा गर्ने र भावनाप्रक्रियामा 'आर्थी भावना'लाई 'शाब्दी भावना'को साध्यका रूपमा लिइने मीमांसा दृष्टिकोण रहेको छ। समष्टिमा त, प्रत्येक 'भावक' दुई प्रकारका 'भावना-क्रिया' (शाब्दी भावना र आर्थी भावनासँग सम्बद्ध) मा रत हुने भएकाले उसले 'शाब्दी-भावक' र 'आर्थी-भावक'को समवायी, एककालिक् (simultaneous) भूमिका निर्वाह गर्छ।

(ग) अभिधान

कुमारिल भट्टले *तन्त्रवार्तिक* अन्तर्गत व्याख्या गरेका मीमांसासूत्रका विभिन्न सूत्रहरूमा अभिधान शब्दको प्रयोग आधुनिक परिप्रेक्ष्यमा सञ्चारको सङ्केतन/अभिव्यञ्जन प्रक्रियालाई जनाउन गरिएको छ। जैमिनि, शबर, कुमारिलका साथै पार्थसारथि मिश्र (*शास्त्रदीपिका*) आदि परवर्ती मीमांसकहरूले समेत अभिधान शब्दको प्रयोग सोही अर्थमा गरेका छन्।

कुमारिलले अभिधान शब्दतः (verbally) वा गैर-शब्दतः (non-verbally) हुन सक्छ भन्ने तथ्यलाई अङ्गीकार गरेको स्पष्ट साक्ष्य *श्लोकवार्तिक*मा पाइन्छ। एक स्थानमा उनी हातको इशाराबाट गरिने सञ्चारबारे चर्चा गर्छन् (*श्लोकवार्तिक*, पृ. २१०)। अर्को स्थानमा उनी शब्द एवं वाक्यको अनुपस्थितिमा पनि रङ्ग र ध्वनि (हिनहिनाइ र टापको आवाज) का आधारमा सही बोध गर्न सकिएको उदाहरण पेस गर्छन् (पृ. ५५०)। एउटै सङ्केतले पनि विभिन्न सन्दर्भमा अनेक अर्थ दिन सक्छ भन्ने तथ्यसँग पनि उनी जानकार देखिन्छन् र इशारा (गैर-शाब्दिक सन्देश) ले पनि शाब्दिक सञ्चारकै नियम अनुसरण गर्ने बताउँछन् (पृ. २१०)। भाट्टमतमा वाचक र

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अवाचक दुवै ध्वनिलाई 'शब्द' नै मानिएको छ (*मानमेयोदय*, पृ. २१५, *श्लोकवार्तिक*, पृ. २६२)।[५६]

'भावना' क्रियार्थक भएको तथ्यले मीमांसा मान्यतामा भावकहरूको क्रियाशीलतालाई सदैव अङ्गीकार गरिएको स्वतः स्थापित हुन्छ। अभिधान क्रिया भावकको 'मानसिक प्रयत्न'को फलस्वरूप सम्पन्न हुने हो भन्ने तथ्य कुमारिलले *श्लोकवार्तिक*मा उल्लेख गरेका छन् (पृ. ४२९)। शाब्दिक अभिधानको परिघटनालाई वर्णन गर्दै भनिएको छ कि वक्ताको मानसिक प्रयत्नले नै बोली उच्चारित हुन्छ (पूर्ववत्)। मीमांसकहरूले शब्दका दुई रूपहरू (वर्ण-रूप र ध्वनि-रूप) मानेका छन्। *वर्ण-रूप शब्द* नित्य भए तापनि उच्चारणभन्दा पहिले अव्यक्त एवं अज्ञात रहन्छ र उच्चारणको चेष्टाले नै *ध्वनि-रूप शब्द* व्यक्त हुन्छ। यसरी उच्चारण क्रियापश्चात् शब्दको अनुभव भएको देखिन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ४७–४८)। 'स्थित-शब्द' वा वर्ण-रूप शब्दलाई प्रकाशमा ल्याउन 'ध्वनि-विशेष'को उच्चारण आवश्यक पर्छ र वक्ताले सोही काम गर्ने हो।

उपर्युक्त तथ्य सामान्यीकरण हुँदा भन्न सकिन्छ कि शाब्दिक/गैरशाब्दिक अभिधान-क्रिया भावक (प्रेषक) को कर्म हो। शब्द, अर्थ र शब्दार्थ-सम्बन्ध नित्य हुने मीमांसा मान्यता भएकाले यस अनुरूपको सञ्चारप्रक्रियामा भावक-वक्ता (प्रेषक) ले कुनै पनि सन्देश अभिधान गर्दा समुचित अर्थ आउने गरी गरोस् भन्ने अपेक्षा राखिएको हुन्छ। शाब्दी भावना र आर्थी भावनाको परस्परको सम्बन्धबारेको मीमांसा मान्यताका आलोकमा पनि यही भन्नु पर्ने हुन्छ कि अभिधानका क्रममा भावकले शब्द, अर्थ र शब्दार्थ-सम्बन्धको स्वाभाविकतालाई आत्मसात् गर्न सके मात्र उपर्युक्त अभिधानले सार्थकता पाउँछ।

---

[५६] साथै, यस प्रसङ्गमा यो पनि द्रष्टव्य छ :– भट्टराय (वि.सं. २०३१, पृ. ७६)।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सञ्चारप्रक्रियाको विवरण 'भावक'को प्रेषक-कर्तृत्वबाट सुरु गरी प्रेषक हैसियतको भावकसँग सम्बद्ध भावनालाई 'शाब्दी भावना' संज्ञाले जनाइने हो भने उक्त 'शाब्दी भावना'लाई अभिधान-क्रियाको स्रोतका रूपमा अर्थ्याउन सकिन्छ । लौकिक शाब्दी भावना (प्रेरणा, प्रवर्तना अथवा अभिप्राय आदि) भावक व्यक्तिको मनमा रहने (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ३२३) अथवा शाब्दी भावना प्रवर्तक वाक्यको प्रयोक्ता व्यक्तिमा रहने (शास्त्री, सन् २००८ख, पृ. ३४) भनिनुको तात्पर्य पनि यही हो । *तन्त्रवार्तिक*मा शाब्दी भावनालाई अभिधाभावना संज्ञाले पनि जनाइएकाले पनि शाब्दी भावना र अभिधानको परस्परको सम्बन्धलाई नै दर्शाउँछ ।

सञ्चाररत दुवै पक्षको एकसाथ प्रेषक र प्रापक दुवै हैसियत रहेको अभिप्राय कुमारिलको रहेको तथ्यका आलोकमा अभिधान-क्रिया सञ्चाररत दुवै पक्ष (भावकद्वय) कै कार्य-व्यापार हो भन्ने कुरा पनि प्रकाशित हुन्छ । यसरी, मीमांसादर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियामा भावकद्वयले गतिमान् तवरले अभिधान र बोध दुवै कार्य-व्यापार सम्पन्न गरिरहेका हुन्छन् भन्नु पर्ने हुन्छ ।

(घ) प्रमा

प्रेषकका हैसियतमा एक भावकले अर्को भावकलाई प्रापकका रूपमा लक्ष्य गरी आफ्नो शाब्दी-भावनानुरूप अभिधान गरेको तत्त्वलाई बुझाउने अभिनिर्माणका रूपमा यस शोधका परिप्रेक्ष्यमा रूपमा 'प्रमा' पदलाई लिइएको छ । भारतवर्षीय दार्शनिक परम्परामा प्रमा, प्रमाण र प्रमेय धेरै चिन्तन गरिएका विषयहरूमध्येमा पर्छन् । मीमांसा वाङ्मयमा पनि यसबारे गहन चिन्तन गरिएको छ र प्रमालाई यथार्थ ज्ञानको दोस्रो नामका रूपमा अभिहित गरिएको छ । यसबारे परिचर्चा गरिसकिएकाले यहाँ पुनरुक्ति गरिएको छैन । यहाँनेर 'प्रमा' र सूचना समानार्थी अवधारणाहरू भएको तथ्यलाई मात्र पुनः उल्लेख गर्नु पर्याप्त हुनेछ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रेषकका हैसियतमा एक भावकले अर्को भावकलाई प्रापकका रूपमा लक्ष्य गरी अभिधान गरेको तत्त्व ('प्रमा') शाब्दिक र गैरशाब्दिक दुवै स्वरूपको हुन सक्ने तथ्य माथि अभिधान प्रक्रियाबारे विवेचना गर्ने क्रममै प्रष्ट भइसकेको छ। शब्दराशिमय वेदको प्रामाण्य स्थापित गर्ने विशेष ध्येय भएकाले शाब्दिक परिप्रेक्ष्यमा जति चिन्तन मीमांसा वाङ्मयमा भेटिन्छ, त्यसका तुलनामा गैरशाब्दिक परिप्रेक्ष्यमा नगण्य मात्र परिचर्चा हुनु अस्वाभाविक होइन । तथापि, गैर-शब्दतः अभिधानित कुराबारे विवेचना गर्ने क्रममा कुहिराको काग हुने स्थिति रहेको छैन । कुमारिलले इशाराजस्ता गैर-शाब्दिक शाब्दिक अभिव्यक्तिले पनि शाब्दिक अभिव्यक्तिकै नियम अनुसरण गर्ने *श्लोकवार्तिक*मा बताएका छन् (पृ. २१०) ।[५७] तसर्थ, मीमांसा परम्परामा शाब्दिक 'प्रमा'का परिप्रेक्ष्यमा जे-जस्ता मान्यताहरू स्थापित छन्, तिनलाई गैर-शाब्दिक 'प्रमा'का हकमा समेत लागू हुने गरी सामान्यीकरण हुन सक्छ ।

कुमारिल भट्टका चिन्तन परम्परामा शब्दलाई पौरुषेय र अपौरुषेय भनी दुई प्रकारका मानिएको छ, जसमध्ये वेदका शब्दहरू (एवं वाक्यहरू) अपौरुषेय हुन् भने लौकिक शब्दहरू (एवं वाक्यहरू) पौरुषेय हुन् । यस शोधमा कुमारिल भट्टका चिन्तनका आलोकमा सञ्चारप्रक्रियाको रूपरेखाङ्कन गर्दा निश्चय पनि लौकिक शब्दहरू (एवं वाक्यहरूका साथै लौकिक गैर-शाब्दिक क्रियाकलापहरू) नै अध्ययनको सीमाभित्र रहेका छन् । यसरी यस शोधको सीमामा समेटिने लौकिक (पौरुषेय)

---

[५७] तुलनीय : तिरुमलाइ (सन् २००३ए) ले दैनिक व्यवहारमा प्रयुक्त हुने गैरशाब्दिक क्रियाकलापलाई पनि व्याकरणभित्र समावेश गरिनु भारतवर्षीय अध्ययनपरम्पराको वैशिष्ट्यका रूपमा उल्लेख गरेका छन् । सुवेदी (वि.सं. २०६०) लेख्छन् : "भाषा ... सार्थक शब्द वा वाक्यको समूह हो । ... यसको उदार परिभाषातर्फ लाग्दा यस अन्तर्गत इसारा, सान, साउती आदि समेत यहाँ समावेश हुन सक्छन्" (पृ. २) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

वचनलाई तिनका स्रोतको विश्वसनीयताका आधारमा 'आप्त वचन' र 'अनाप्त वचन' भनी छुट्ट्याउन सकिन्छ । आप्त वा विश्वसनीय व्यक्तिद्वारा अभिधानित वचनलाई 'आप्त वचन' र अनाप्त वा अविश्वसनीय व्यक्तिद्वारा अभिधानित वचनलाई 'अनाप्त वचन' भनिएको हो र मीमांसाशास्त्रको पहिलो अध्यायको तेस्रो पादमा 'आप्त वचन'को प्रामाणिकता पुष्टि गरिएको देखिन्छ (द्रष्टव्य :– *तन्त्रवार्तिक,* पृ. १८२–२०३) । यसबाट लौकिक सन्दर्भमा अभिधानित सन्देशलाई उक्त सन्देशको स्रोतको सापेक्षतामा मूल्याङ्कन गर्नु पर्ने मीमांसकहरूको मत रहेको देखिन्छ । यहाँनेर के ज्ञातव्य छ भने वैदिक सन्दर्भमाचाहिँ अपौरुषेयताको सिद्धान्त मानिएको हुनाले त्यहाँ कोही पनि व्यक्तिको शाब्दी भावना अभिधान-क्रियाबाट 'प्रमा'का रूपमा प्रवर्तित भएको हुँदैन र, तसर्थ, लौकिक सन्दर्भमाजस्तो विश्वसनीयताको सवाल खडा हुँदैन भन्ने तर्क मीमांसकहरू गर्छन् ।

मीमांसा वाङ्मयमा 'अर्थवाद'सम्बन्धी जुन विवेचना गरिएको छ, त्यसको यहाँ सान्दर्भिकता रहेको छ । यसरी 'अर्थवाद'को मान्यताले मीमांसादर्शनानुसारको सञ्चारमा अभिप्रेरणा (persuasion) लाई महत्त्वपूर्ण मानिएको अभिप्राय दिन्छ । एक भावकद्वारा अभिधानित 'प्रमा' जहिले पनि अर्को भावकका लागि लक्ष्यित हुने भएकाले यसलाई प्रेषक भूमिकामा रहेको भावक-विशेषको सापेक्षतामा मात्र हेर्नु हुँदैन । प्रत्युत, शब्द र अर्थको सम्बन्धलाई नित्य मानिने एवं सदैव शाब्दी र आर्थी भावनाको युगल विद्यमानता नै स्वीकारिने मीमांसा मतलाई ख्याल राख्दा 'प्रमा'लाई शाब्दी र आर्थी भावनाद्वयकै सापेक्षतामा हेर्नु पर्छ भन्ने निष्कर्षमा पुगिन्छ ।

(ङ) करण

भाट्ट-मीमांसा-दर्शनका आधारमा सञ्चारप्रक्रियाका तत्त्वहरू खुट्ट्याउने क्रममा यसअघि निरूपण गरिसकिएको छ कि सञ्चाररत दुई पक्षलाई 'भावक', तिनले एक-अर्काप्रति लक्ष्य

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गरी भावना प्रकट गर्ने प्रक्रियालाई 'अभिधान' र 'शाब्दी-भावना' अनुरूप अभिधानित तत्त्वलाई 'प्रमा' संज्ञाले जनाउन सकिन्छ । यस शृङ्खलालाई अगाडि बढाउने क्रममा थप अन्तर्दृष्टिका लागि *श्लोकवार्तिक*को मद्दत लिन सकिन्छ । उक्त ग्रन्थमा उल्लेख गरिएको पाइन्छ कि वक्ताले अभिव्यक्त (उच्चारण) गरेको बोली (ध्वनि) वायु माध्यमबाट श्रोताको श्रवणेन्द्रियसम्म पुग्छ (पृ. ४२९) । यो सामान्यीकरण हुँदा के निष्कर्षमा पुगिन्छ भने कुनै एक भावकले प्रेषक हैसियतमा अभिधान गरेको सूचना (प्रमा) निज भावकद्वारा प्रापकका रूपमा लक्ष्य गरिएको अर्को भावकसम्म पुग्नका लागि केही माध्यमको आवश्यकता पर्छ । एक भावकद्वारा अभिधानित 'प्रमा' अर्को भावकसम्म पुग्दा प्रयुक्त हुने माध्यम अभिधानित सूचनाको प्रकृति अनुसार श्रव्य, दृश्य, स्पृश्य, नस्य र रसात्मकमध्ये कुनै एक वा एकभन्दा बढी हुन सक्ने तथ्य मीमांसादर्शनको प्रमाण र प्रमेयबारेको विमर्शबाट प्रकाशमा आउँछ ।

श्लोकवार्तिक (पृ. ४३७–४३८) मा चर्चा गरिएको छ कि वक्ताद्वारा अभिव्यक्त शब्द (ध्वनि) श्रोतासम्म पुग्छ वा पुग्दैन भन्ने कुरा ती दुईबीचको दूरीले निर्धारण गर्छ । कुमारिलका अनुसार, उच्चारित ध्वनिका तरङ्ग जहाँसम्म पुग्न सक्छन्, त्यहाँसम्म मात्र शब्द उपलब्ध हुन्छन् । यहाँ उनी ध्वनिका तरङ्गले कम्पन (संकुचन र सूक्ष्मीकरण) मार्फत् वायुमाध्यममा दूरी पार गर्ने र त्यस्तो दूरी असीमित भने नहुने तथ्यसँग परिचित देखिन्छन् । भावक-वक्ता (प्रेषक) द्वारा अभिधानित सन्देश भावक-श्रोता (प्रापक) सम्म पुग्नका लागि भावकद्वयबीचको दूरी सीमित हुनु पर्छ । वक्ता र श्रोताबीचको दूरी अत्यन्त धेरै छ भने वक्ताद्वारा अभिव्यक्त ध्वनि श्रोतासम्म पुग्दैन ।

यहाँ विचारणीय कुरा के छ भने यदि कुनै उपायले उपर्युक्त दूरीको अवरोधलाई हटाउन सकिएमा उच्चारित ध्वनिलाई त्यसको प्राकृतिक सीमाभित्रको दूरी भन्दा धेरै टाढासम्म पुर्‍याउन सकिन्छ । टेलिफोन, रेडियो तथा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

टेलिभिजनको विकासले दूरीको अवरोध हटाउन सकिने र ध्वनिलाई धेरै टाढासम्म सम्प्रेषण गर्न सकिने कुरालाई व्यावहारिक तवरले नै सम्भव तुल्याएका छन् । यसबाट पनि एक भावकले अर्को भावकलाई लक्ष्य गरी अभिधान गरेको सन्देशले ती दुईबीचको दूरी पार गर्न कुनै न कुनै माध्यम आवश्यक पर्ने भन्ने आधारभूत तथ्यमा भने कुनै परिवर्तन आएको छैन । यस आधारभूत तथ्यलाई भाट्ट-मीमांसा-दर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियामा पनि आत्मसात् गरिएको छ ।

अभिधानित तत्त्व ('प्रमा') एक भावकबाट अर्को भावकसम्म सम्प्रेषण हुँदा प्रयुक्त माध्यमका लागि मीमांसा परम्परामा उपयुक्त संज्ञाको निर्धारण गर्ने क्रममा 'करण' शब्द अगाडि आउँछ । विशेषतः, मीमांसा वाङ्मयमा प्रमा, प्रमाण र प्रमेयसम्बन्धी जुन चिन्तन गरिएको छ, त्यसका आधारमा 'करण' पद मीमांसा वाङ्मयको विशिष्ट पद भएको उल्लेख गर्नु पर्याप्त हुनेछ । आधुनिक सञ्चार विधामा सञ्चारप्रक्रियाको एक तत्त्वका रूपमा माध्यम/सरणि (मिडिया वा च्यानल) संज्ञाले जुन तत्त्वलाई जनाइएको छ, त्यसलाई यस शोधका हकमा 'करण' भनी अभिहित गरिएको छ । यो संज्ञा एक अभिनिर्माणका रूपमा मीमांसा परम्परा र आधुनिक प्रयोग दुवैका कसीमा उपयुक्त छ ।

मीमांसाको ज्ञान सिद्धान्त एवं भावना सिद्धान्तका आधारमा के देखिन्छ भने यहाँ प्राकृतिक/भौतिक वस्तुहरूका साथै मानव शरीर, ज्ञानेन्द्रिय र मनलाई समेत ज्ञानको सरणिका रूपमा स्वीकार गरिएको छ । मीमांसादर्शनका मान्यतामा आत्मालाई अनुभवकर्ता अर्थात् फलोपभोक्ता, शरीरलाई अनुभवको स्थान र इन्द्रियहरू अनुभवका साधन मानिएको छ । इन्द्रियको विभु मन र मनको विभु आत्मा मानिन्छ र साक्षात् इन्द्रियसम्बन्धबाट ग्राह्य भएको 'प्रमा'लाई मनलाई उपकरण बनाएर आत्मा स्वयम्ले अनुभव गर्ने भएकाले ज्ञानको प्रक्रियामा आत्माको लागि मानव शरीर, इन्द्रिय एवं मन सबै नै 'करण' हुन् ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

यहाँसम्मको परिचर्चाबाट के रेखाङ्कित भएको छ भने सञ्चारप्रक्रियामा सहभागी 'भावक'हरूले आफ्ना-आफ्ना 'शाब्दी-भावना'लाई 'अभिधान' क्रियामार्फत् 'प्रमा'को रूपमा व्यक्त गरी 'करण'का मद्दतबाट साझेदारी गर्छन् । कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्त र भावना सिद्धान्त दुवैका आलोकमा के भन्नैपर्ने हुन्छ भने यसरी साझेदारी हुनु मात्र पर्याप्त छैन । कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्तमा ज्ञाता, ज्ञेय र ज्ञानकरणका साथै ज्ञातता पनि छ एवं भावना सिद्धान्तले पनि 'आर्थी भावना'सम्म नपुगी भावना-व्यापारलाई विश्राम दिँदैन भन्ने तथ्य यसअघि नै स्थापित भइसकेको छ ।

(च) बोध

भाष्यमा 'बोध'को प्रयोग निम्नानुसार गरिएको पाइन्छ :– "अथ शब्दे ब्रुवति ... ब्रवीतीत्युच्चते बोधयति, बुध्यमानस्य निमित्तम् भवतीति । शब्दे च निमित्ते स्वयं बुध्यते ।" अर्थात्, जब कुनै शब्दले कुनै वस्तुलाई निर्देश गर्दछ भने त्यसले उक्त वस्तुलाई बोध गराउँछ, कसैद्वारा त्यस वस्तुलाई जान्नका लागि निमित्त बन्छ । फलस्वरूप जब कहीँ निमित्तका रूपमा शब्द विद्यमान हुन्छ, तब योद्वारा निर्दिष्ट पदार्थ स्वयम् नै ज्ञात हुन जान्छ (शर्मा, सन् १९९१क, पृ. ३३–३४) । सञ्चारको मात्रात्मक वृद्धिले सञ्चारको गुणात्मक वृद्धि गराउँदैन (खरेल, सन् २०१०, पृ. ७) भन्ने तथ्यलाई ख्याल राख्दा बोधको भूमिका अझै प्रष्टिन्छ । 'बोध'का कारणले नै भावकहरूबीच साझेदारी भएको सन्देशको ज्ञान हुने हो ।

भाट्टमतमा व्यापक एवं नित्य द्रव्यका रूपमा शब्दको मान्यतालाई अगाडि बढाउँदै शब्द र अर्थको सम्बन्ध पनि नित्य भएको मानिएको छ । शब्द र अर्थको सम्बन्ध नित्य हुने मीमांसा मान्यताका कारणले यहाँ शब्दमा नै अर्थको बोध गराउने शक्ति रहेको मानिन्छ र सोही शक्तिलाई मीमांसासूत्रको तेस्रो अध्यायमा 'लिङ्ग' भनिएको छ (न्यौपाने, सन् १९९४क,

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पृ. ६१) ।[५८] यो 'लिङ्ग' प्रत्येक पदमा स्वतः रहने भएतापनि लिङत्वको प्रकाशनमा श्रोताको भूमिका हुन्छ । बोध प्रक्रियामा श्रोताको भूमिका अनिवार्य छ किनभने शब्द र अर्थको सम्बन्ध नित्य भए तापनि उक्त सम्बन्ध श्रोता स्वयम्ले बोध नगरिन्जेल प्रकाशमा आउँदैन (कुमारिलकृत *श्लोकवार्तिक*, पृ.३५३) । *तन्त्रवार्तिक*का साक्ष्यबाट 'भावना' क्रियार्थक भएकाले मीमांसा मान्यतामा भावकहरूको क्रियाशीलतालाई सदैव अङ्गीकार गरिएको तथ्य पनि यहाँ पुनः उल्लेख्य छ। पाठको बोधका लागि पाठकको वास्तविक क्रियाशीलता (सहभागिता) हुनु पर्ने शबरको मान्यता रहेको (गेक्टर, सन् १९९०, पृ. ११७) पनि यहाँ उल्लेख्य छ ।

श्लोकवार्तिक (पृ. ३७४) मा 'सम्बन्धाक्षेप परिहार'को अन्त्यमा उनले सोदाहरण गरेको परिचर्चाबाट प्रष्ट हुन आउँछ कि मानवहरूमा बोध-क्षमता सामाजिक सिकाइ र व्यक्तिगत अनुभवबाट विकास हुन्छ एवं यस्तो सिकाइ एवं अनुभवले लौकिक व्यवहारमा अभिधान र बोध प्रक्रियाहरूलाई संगतिपूर्ण बनाउनमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्छ भन्ने कुमारिलको मत हो ।[५९] मीमांसासूत्र १।२।८ ("तुल्यम् च साम्प्रदायिकम् ।")

---

[५८] मीमांसासूत्रको अध्याय ३, पाद ३ । कुनै पनि पदमा कुनै विशिष्ट अर्थको बोध गराउने सामर्थ्यको नाम 'लिङ्ग' हो । प्रत्येक पद कुनै अर्थको बोध गराउन समर्थ हुन्छ । यस रूपमा शब्द र अर्थको परस्पर नित्यसम्बन्ध छ । यो लिङ्ग दुई प्रकारको हुन्छ – शब्दगत र अर्थगत । कुनै पदमा कुनै विशिष्टको प्रकाशन गर्ने सामर्थ्य हुनु 'शब्दगत' नामक लिङ्ग हो भने कुनै पदबोध्य वस्तुको कार्य गर्ने योग्यताको नाम 'अर्थगत' लिङ्ग हो (शास्त्री, सन् २००३, पृ. ४४६) ।

[५९] उपर्युक्त प्रसंगलाई भट्टराय (वि.सं. २०३१) ले पनि निम्नानुसार चर्चा गरेका छन् : "कुनै बालक कसरी शब्दबाट अर्थ बुझ्दछ भन्ने कुराको हकमा हामी के पाउँछौं भने बूढापाकाले शब्द प्रयोग गरेपछि नजीकमा अह्रोट मान्नेले त्यो वस्तुउपर काम गरेको देख्तछ र त्यताबाट त्यस वाक्यको डक्काडक्की अर्थ बुझ्दछ । फोरेर अर्थ पहिलो पटक जानेको हुँदैन । जब वाक्यका शब्द तलमाथि पारी फेरि प्रयोग गरिन्छन् अनिखेर पदार्थको पनि ज्ञान हुन्छ उसलाई । ... जस्तै

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मा लौकिक सन्दर्भमा सिकाइको दीर्घ परम्परा (गङ्गानाथ झाद्वारा अनुवादित *तन्त्रवार्तिक,* पृ. ३७) वा "गुरु-शिष्य-परम्परा" (शास्त्री, सन् २००३, पृ. ६३) उल्लेख गरिएको छ । शब्दको प्रयोगमा दोष हटाउन प्रयत्न गर्नु पर्छ एवं प्रयत्नले दोषको परिहार हुन सक्छ (मीमांसासूत्र १।३।२५–२७) भन्ने वचनले पनि बोधलाई सामाजिक सिकाइसँग सम्बद्ध मान्न सकिने तथ्यलाई नै बल मिल्छ ।

मीमांसकहरूले अभिधा, लक्षणा र गौणी गरी तीन प्रकारलाई शब्दका वृत्तिका रूपमा मान्छन् (न्यौपाने, सन् १९९४क, पृ. ६२–६४, वि.सं. २०५६, पृ. ३५–३६) । तीमध्ये सामान्यतः अभिधात्मक अर्थ नै लिनु पर्छ (मीमांसासूत्र ३।२।१) । कुमारिलका मतमा पनि लक्षणार्थ भन्दा वाच्यार्थ (अभिधा वा श्रुति) नै बलियो मानिन्छ ।[६०] मीमांसासूत्र ३।२।१२को व्याख्या गर्दै भनिएको छ :– लक्षणाको सहायता त्यतिखेर मात्र लिनु पर्छ, जब वाक्यको अभिधावृत्ति-बोध्य अर्थ उपपन्न हुँदैन वा प्रसङ्गले अभिधाको (शब्दसँग) उपयुक्त सम्बन्ध बन्दैन (शास्त्री, सन् २००३, पृ. ४०३) । लक्षणामा शब्दको सोझो अर्थ नलिई सन्दर्भानुसार उपयुक्त अर्थ गरिने कुमारिलले प्रष्ट्याएका

'गाई ल्याऊ' भन्ने वाक्य सुनेर भाषान्तर वोल्नेले केही पटक्क वुझेको हुँदैन तर जव त्यो वाक्य सुनेर नोकरले गाई ल्याएको देख्तछ अनि त्यसलाई डक्काडक्की अर्थबोध हुन्छ त्यहाँ गाई शब्दले गाई भनेको र ल्याऊ क्रियापदले आनयन क्रिया वुझाएको भन्ने थाहा हुँदैन । जब अर्को फेर घोडा ल्याऊ गाई लग भन्ने वाक्य सुन्छ र घोडा ल्याएको गाई लगेको देख्तछ अनि तेस्रो ठिटोलाई गाई भनेको यो जन्तु रहेछ ल्याऊ भनेको ल्याउने कुरा रहेछ भन्ने पदार्थको विवेक गर्छ । ल्याऊ, गाई, घोडा दुवैमा छ त्यसो भएकोले ल्याउनुलाई ल्याऊ भनिंदो रहेछ गाई भन्दा अर्कै पशु र घोडा भन्दा अर्कै जनावर वुझाइँदो रहेछ भन्ने कुरा वुझ्दछ । अनि जहाँ गाई शब्द सुन्दछ उसले माल भएको चारखुट्टे लामो पुच्छर हुने पशु वुझ्दछ" पृ. ३५–३६) ।

[६०] पाण्डेय (सन् २००१, पृ. ८३) ले कुमारिलकृत *टुप्टीका*लाई उद्धृत गरेका छन् :– "श्रुतिश्च लक्षणाया गरीयसी ।"

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

छन् ।[61] मुख्यार्थमा बाधा भएपछि मात्र लक्षणाको उत्पत्ति हुने हो (न्यौपाने, सन् १९९४क, पृ. ६२–६३) । कतिपय अवस्थामा सादृश्य गुणका आधारमा अर्थ गर्नु पर्ने हुन सक्छ, जसलाई गौणी अर्थ भनिन्छ (पृ.६३–६४) ।

शब्द (पद)हरूको संयोजनबाट निर्मित वाक्य नै मीमांसा मतमा अर्थबोधका एकाइ हुन् (*श्लोकवार्तिक*, वाक्यार्थप्रामाण्याधिकरण) । भावक-वक्ताद्वारा अभिधानित शाब्दिक सन्देशलाई भावक-श्रोताले कसरी बोध गर्छ भन्ने प्रसङ्गमा भट्ट-मीमांसाको भावना सिद्धान्त एवं 'अभिहितान्वयवाद' उल्लेख्य छन् । भावना सिद्धान्त र अभिहितान्वयवादबारे यसै अध्यायको अघिल्लो खण्डमा परिचर्चा भइसकेको छ, जसअनुसार भावना सिद्धान्तले आर्थी भावनालाई शाब्दी भावनाको साध्य मानेको छ र अभिहितान्वयवादी मतानुसार वाक्यमा प्रत्येक पद (शब्द)को पृथक्-पृथक् अभिधान हुने भएतापनि वाक्यार्थ गर्दा यिनका अर्थहरूलाई अन्वय गर्नु पर्छ र सोही अन्वित अर्थहरूले नै समष्टिमा लक्षणया वाक्यार्थ प्रदान गर्छन् । यस्ता वाक्यार्थलाई तात्पर्यार्थ पनि भनिने उल्लेख गरिसकिएको छ ।

प्रभाकरका अनुयायी मीमांसकहरूले वैदिक शब्दलाई मात्र प्रमाण मानी दैनिक व्यवहारमा प्रयुक्त शब्दलाई प्रमाण नमान्ने भए तापनि कुमारिलका अनुयायी मीमांसकहरूलेचाहिँ लौकिक शब्दलाई पनि प्रमाण मान्छन् । शब्द, अर्थ र शब्दार्थ-सम्बन्धको नित्यताको सिद्धान्तले निर्देशित हुँदै लौकिक सन्दर्भमा पनि भट्ट-मीमांसकहरू वाक्यार्थको प्रामाणिकता मान्छन् । मीमांसासूत्र १।२।४० ("अविशिष्टस्तु वाक्यार्थः ।") लाई व्याख्या गर्ने क्रममा कुमारिलले *तन्त्रवार्तिक* (पृ. ८८–९०) मा वैदिक र लौकिक वाक्यार्थमा समानता हुने मत स्थापना गरेका छन् । मीमांसासूत्र १।३।३० ("प्रयोगचोदनाभावाद् अर्थैकत्वम्

---

६१ "अभिधेयाविनाभूते प्रवृत्तिर्लक्षणेष्यते" (*तन्त्रवार्तिक*) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अविभागात् ।") को व्याख्याका क्रममा पनि *तन्त्रवार्तिक* (पृ. ३२३–३२८) मा वैदिक र लौकिक शब्द एकै भएकाले तिनका अर्थमा पनि एकत्व हुने बताइएको छ । स्वयम् शबरस्वामीले भाष्यको प्रारम्भमै लेखेका छन् :– "लोके येष्वर्थेषु प्रसिद्धानि पदानि, तानि सति सम्भवे तदर्थान्येव सूत्रेष्वित्यवगन्तव्यम् ।" अर्थात्, लोक-व्यवहारमा जुन अर्थहरूमा शब्दहरूको प्रसिद्धि छ, सूत्रहरूमा पनि यथासम्भव ती शब्दहरूलाई उनै अर्थहरूका वाचक सम्झनु पर्छ (शर्मा, सन् १९९१क, पृ. १) । यसै अनुरूप कुमारिल पनि वाच्य-वाचकको सम्बन्ध कुनै आचार्यले बनाएको नियमले निर्धारण नहुने बताएका छन्[६२] एवं पार्थसारथि मिश्रले पनि *शास्त्रदीपिका*मा शब्दको अर्थ निर्धारणमा प्रयोगलाई नै आधिकारिक ठहर्‍याएका छन् ।[६३]

भनिएको छ कि भाट्टमतका अनुयायीहरूका मतमा लौकिक र वैदिक शब्दहरूमा कुनै विशेष अन्तर छैन किनभने सबै शब्दले समान रूपले विचारलाई अभिव्यक्त गर्छन्, चाहे उक्त शब्द श्रोताका लागि पूर्वश्रुत होऊन् वा नहोऊन् (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. १३२) । *श्लोकवार्तिक*मा कुमारिलले बाह्य जगत्लाई यथार्थका रूपमा लिँदै इन्द्रियजन्य ज्ञानलाई यथावत् स्वीकार्ने ("... यद् गृह्यते वस्तु येन रूपेण सर्वदा । तत्तथैवाभ्युपेतव्यं सामान्यमथवेतरत्") उद्घोष गरेको साक्ष्यलाई अगाडि राख्नासाथ उनी र उनका अनुयायी मीमांसकहरूले लौकिक सन्दर्भमा लौकिक शब्दलाई प्रमाणका रूपमा स्वीकार्नुको दार्शनिक आधार प्रष्ट हुन्छ । साथै, यी मीमांसकहरूद्वारा लौकिक विषयमा प्रत्यक्ष आदिको प्रामाणिकता

---

[६२] "वाच्यवाचकसम्बन्धो नाचार्यैरुपदिश्यते ।" (स्रोत :– पाण्डेय, सन् २००१, पृ. ३) ।

[६३] "शब्दसाधुत्वे हि प्रयोगपरवशा वयमं न स्वयमीश्महे ।" (*शास्त्रदीपिका*, पृ. १२२) । "यथालोकं च शब्दार्थावधारणं न यथेच्छम् ।" (*शास्त्रदीपिका*, पृ. १२७) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

स्वीकारिएको छ, जसले पनि लौकिक शब्दलाई प्रमाण मान्ने मतको थप पुष्टि हुन्छ ।

यहाँनेर विचारणीय कुरा के छ भने व्यवहारमा शब्दका साथै गैर-शाब्दिक उपायबाट पनि सन्देशलाई अभिधान गर्न सकिने तथ्यलाई *श्लोकवार्तिक*मा स्वीकार गरिएको परिप्रेक्ष्यमा माथिको अनुच्छेदमा लौकिक शब्दका हकमा गरिएको विवेचना गैर-शब्दतः अभिधानित सन्देशका हकमा पनि लागू हुन्छ । कुमारिलका मतमा गैर-शब्दतः अभिधानित सन्देशले पनि शाब्दिक सञ्चारकै नियम अनुसरण गर्ने हुनाले दैनिक जीवनमा सन्देशाभिधानका लागि प्रयुक्त गैर-शाब्दिक सन्देशको बोधका लागि पनि शाब्दिक सन्देशको बोधकै सिद्धान्त लागू हुन्छ ।

यहाँ मीमांसानुसारको सञ्चारमा बोध प्रक्रियाबारे परिचर्चा गर्दा उक्त प्रक्रियामा इन्द्रियको विभुका हैसियतले मनको भूमिकालाई ख्याल राख्नै पर्ने हुन्छ । शबरस्वामीका शब्दमा :– "इन्द्रियमनोऽर्थसंनिकर्षो हि सम्यग्ज्ञानस्य हेतुः ।" अर्थात्, मन, इन्द्रिय र अर्थ (विषय, वस्तु) को संनिकर्षबाट ज्ञान हुन्छ (शर्मा, सन् १९९१क, पृ. २२–२३) । यसबारे कुमारिल भट्टले पनि विस्तीर्ण चिन्तन गरी आत्माको मनसँग, मनको इन्द्रियसँग एवं इन्द्रियको वस्तुसँग सम्पर्क भएपछि ज्ञान प्राप्त हुने मत स्थापित गरेका छन् (*श्लोकवार्तिक,* पृ. ७७–७९) । बोध प्रक्रियामा इन्द्रिय र मन दुवैको भूमिका एकसाथ रहने मानिएको छ (पृ. ९७) । मीमांसादर्शनमा आत्मा नै ज्ञानको अधिकारी मानिएको छ ।

मीमांसासूत्र १।१।१८ मा "दर्शनस्य परार्थत्वात् ।" एवं भाष्यमा "दर्शनस्य परार्थत्वात् । दर्शनमुच्चारणं, तत्परार्थं, परमर्थं प्रत्यमाययितुम् ।" भनेर मानव सञ्चारका क्रममा सञ्चारकर्ता (भावक) हरूबीचको परस्परको सम्बन्ध एवं अन्तरक्रियामा 'बोध'को अनिवार्य भूमिकालाई जोड दिएको तथ्य यस अगाडि नै प्रष्ट भइसकेको छ । यसबाट मीमांसानुसारको सञ्चारमा एक विशिष्ट तत्त्वको रूपमा 'बोध'को अङ्गीकरण अत्यन्त महत्त्वपूर्ण रहेको बुझ्न सहजै सकिन्छ । तथापि,

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मानव सञ्चारमा सदैव बोधमा सफलता र सर्वथा दोषरहित बोधको अवस्था रहन्छ भन्नु अयथार्थपरक हुन्छ । वास्तवमा सञ्चारका क्रममा बोधमा असफलता तथा भ्रमपूर्ण प्रतिसङ्केतनको सम्भावना रहने यथार्थलाई पनि कुमारिलले *श्लोकवार्तिक*मा ख्याल पुर्‍याएको एवं मिथ्याज्ञान, सन्देह र अज्ञानबाट मुक्त ज्ञानको बोधलाई जोड दिएको पाइन्छ, जुन तथ्यहरूबारे तल 'दोष' अन्तर्गत परिचर्चा गरिएको छ ।

(छ) दोष

शबरस्वामीका अनुसार, दोषहरूको कारणले मिथ्याज्ञान हुन्छ भने दोषको अभावमा सम्यक् ज्ञान हुन्छ ("यदा हि चक्षुरादिभिरूपहतम् मनो भवति । इन्द्रियम् वा तिमिरादिभिः सौक्ष्म्यादिभिर्बाह्यो वा विषयः । ततो मिथ्याज्ञानम् । अनुपहतेषु हि सम्यग्ज्ञानम् ।") (शर्मा, सन् १९९१क, पृ. २२–२३) । शबरले उक्त प्रसङ्गमा निम्नानुसारका तीन प्रकारका दोषहरू खुट्ट्याएका छन् (पूर्ववत्) : मनको अस्वस्थता (मानसिक दोष), ज्ञानेन्द्रियको अस्वस्थता (ऐन्द्रिक दोष) र बाह्य विषयमा दोष ।

मीमांसासूत्र १।१।२ ("चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः") को व्याख्या गर्ने क्रममा *श्लोकवार्तिक* (पृ. २९) मा कुमारिल भट्ट लेख्छन् कि बोधको अप्रामाणिकता तीन प्रकारका छन् – मिथ्याज्ञान, अज्ञान र सन्देह, जसमध्ये मिथ्याज्ञान र सन्देह दोषपूर्ण कारणहरूले गर्दा हुन्छन् भने अज्ञानमा कारणको अभाव हुन्छ । यस्तै, उनी चर्चा गर्छन् कि दोषपूर्ण कुनै वक्तव्यमा असंगतिको सम्भावना वक्ताका कारणले हुन्छ भने वक्ता दोषहीन भएमा असंगति हुन पाउँदैन । वक्तामा निहित असल गुण (योग्यता) का कारणले ऊद्वारा उच्चारित शब्दमा असंगति नआएको हो (पृ. ३०–३१) । विश्वसनीय मानवमा दुई कुरा हुन्छन् – असंगतिको अभाव र योग्यता । उक्त योग्यताले असंगतिको निराकरण गर्छ । प्रामाण्य त शब्द (ज्ञान) मै स्वतः हुन्छ र वक्ताको गुण (योग्यता) को कारणले त्यसमा कुनै असंगतिले छुन पाउँदैन (पृ. ३१) । मानव बोलीको

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

आधिकारिकता अन्य प्रमाणहरूमा भर पर्ने हुनाले तिनको अभावमा दोषपूर्ण बन्छ (पृ. ३२) । कुनै पनि मानव कर्तृत्व पूर्ण नहुने भएकाले (मानव प्रयत्नमा) अपूर्णता/प्रत्याख्यानको हरेक सम्भावना रहन्छ (पृ. ३५) । कुमारिलको मतलाई विश्लेषण गर्दा उनले कुनै व्यक्तिद्वारा अभिधानित सन्देशको विश्वसनीयता/प्रामाण्यको परीक्षण प्रेषकको योग्यता र दोष एवं आर्षहरूद्वारा यसको स्वीकारोक्तिमा भर पर्ने तथ्यमा जोड दिएको देखिन्छ र उनी यस्ता सन्देशमा मिथ्याज्ञान र सन्देहको सम्भावना औंल्याउँछन् (पूर्ववत्) ।

भाष्यकार शबरस्वामीको मत पनि यहीँनेर उल्लेखनीय छ । मीमांसासूत्र १।१।२ को भाष्यका क्रममा उनी लेख्छन् :– "यत्तु लौकिकं वचनम्, तच्चेत्प्रत्ययितात्पुरुषादिन्द्रियविषयं वाऽवितथमेव तत् । अथाप्रत्ययितादनिन्द्रियविषयं व तावत्पुरुषबुद्धिप्रभवमप्रमाणम् ।" अर्थात्, यदि लौकिक वचन कुनै प्रत्ययित (विश्वसनीय) व्यक्तिबाट आएको छ वा इन्द्रियहरूद्वारा साक्षात् ग्रहणीय छ भने त्यसलाई प्रामाणिक (सत्य, अवितथ) नै मानिन्छ भने यदि उक्त वचन कुनै अविश्वसनीय व्यक्तिबाट आएको वा इन्द्रियहरूद्वारा साक्षात् ग्राह्य छैन भने प्रामाणिक मानिँदैन (शर्मा, सन् १९९१क, पृ. ११) । यसलाई अर्थ्याउँदै कुमारिलले *श्लोकवार्तिक*मा वैदिक वाक्यका हकमा स्वतः प्रमाण हुने भए तापनि मानव वचनचाहिँ सदोष हुन सक्ने बताएका छन् (पृ. ३६–३८) ।

सोही सूत्रकै भाष्यका क्रममा अर्को एक स्थानमा शबर लेख्छन् :– "उपदेशा हि व्यामोहादपि भवन्ति ।" अर्थात्, कुनै व्यक्तिले दिएको उपदेश त व्यामोह (मिथ्याज्ञान) बाट पनि उत्पन्न हुन सक्छ (शर्मा, सन् १९९१क, पृ. १२–१३) । शबर यसो पनि भन्छन् :– "पौरुषेयाद्वचनादेवमयम् पुरुषो वेदेति भवति प्रत्ययो नैवमयमर्थ इति ।" अर्थात्, व्यक्तिको वचनबाट यही प्रतीति हुन सक्छ कि यो व्यक्तिले पदार्थलाई यस रूपमा जान्दछ (एवमयम् पुरुषो वेद), तर यो प्रतीति हुँदैन कि यो पदार्थ यस्तै छ (एवमयमर्थः) । यसको कारण के हो भने

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

व्यक्तिद्वारा भनिएको वचनबाट हुने प्रतीति कहिलेकाहिँ अवश्य सत्यको उल्लंघन गर्दछ (पूर्ववत्) । उक्त भाष्य वचनहरूको थप व्याख्या गर्दै कुमारिल प्रष्ट्याउँछन् कि वक्तामा दोषको सम्भावना सदैव विद्यमान रहन्छ (*श्लोकवार्तिक*, पृ. ४४–४५) ।

ज्ञानको प्रामाणिकता (प्रामाण्य, यथार्थता) का लागि ज्ञानका साधन (ज्ञान-उत्पादन सामग्री वा ज्ञान-उत्पादक कारणहरू) दोषमुक्त हुनु पर्छ । ज्ञानको प्रामाण्य स्वतः र अप्रमाण्य परतः मानिने हुनाले ज्ञानको साधन (ज्ञान-उत्पादन सामग्री वा ज्ञान-उत्पादक कारणहरू) को प्रामाणिकतामा जोड दिइएको कुरा यसअघि नै विवेचना भइसकेको छ । *श्लोकवार्तिक*मा कुमारिल चर्चा गर्छन् (पृ. ७४) कि यदि ज्ञानेन्द्रियको प्रयोग सही ("सम्प्रयोगे") हुन सकेन भने त्यसरी प्राप्त 'ज्ञान' दोषयुक्त हुन्छ । अर्थात्, इन्द्रियहरूमा दोष भए अभिधानित एवं बोधित सूचना सदोष हुन्छ । कुमारिल तर्क गर्छन् :– रङ्गलाई श्रोत्रेन्द्रियले ग्रहण गर्न नसक्नुको माने के होइन भने यो इन्द्रियबाट ग्रहण गर्न नसकिने कुरा हो (पृ. २१३) । अर्थात्, जुन कुरालाई जे माध्यमबाट ग्रहण गर्न सकिने हो त्यही नै प्रयुक्त भएमा मात्र बोधमा सफलता हुन सक्छ । अनुपयुक्त माध्यम (करण) को प्रयोगले सञ्चारमा दोष उपस्थित हुन्छ भने उपयुक्त माध्यमको प्रयोगले मात्र सञ्चारको सफलता सुनिश्चित हुन्छ ।

कुमारिल उदाहरण दिन्छन् :– दृष्टिविहीन व्यक्तिले आँपको स्वाद त लिन सक्छ, तर रङ्ग देख्दैन (*श्लोकवार्तिक*, पृ. १११) । अर्को स्थानमा उनी उदाहरण दिन्छन् :– उही सेतो रङ्ग दृष्टि-सहित र दृष्टि-रहित दुई व्यक्तिका सामुन्नेमा राख्दा दृष्टिवालाले देख्छ भने दृष्टिविहीनले देख्न सक्दैन (पृ. ३५४) । अर्थात्, सूचनाको सम्पूर्ण बोधका लागि प्रापकमा आवश्यक योग्यता पनि हुनु पर्छ, अन्यथा उसले प्रेषकद्वारा अभिधानित सूचनालाई बोध गर्न सक्दैन । प्रेषकद्वारा अभिधानित सूचना प्रापकसम्म सफलतापूर्वक सम्प्रेषण भएकै अवस्थामा पनि प्रापकको मानसिक-अक्षमताका कारणले सन्देश बोध हुन सक्दैन

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

(पृ. ५५०) । यसरी प्रेषकको अक्षमताले मात्र होइन, प्रापकको अक्षमताले पनि सञ्चारमा असफलता हुन सक्छ भन्ने तथ्यलाई उनले ख्याल राखेको देखिन्छ ।

प्रमा, प्रमाण र प्रमेय अन्तर्सम्बन्धित हुने कारणले प्रमाण र प्रमेयमा हुने कुनै पनि असंगतिले प्रमा (सूचना, ज्ञान) मा पनि दोष आउँछ । *श्लोकवार्तिक*मा कुमारिलकृत एक कारिकाको तात्पर्य यस्तो बुझिन्छ कि लौकिक सञ्चारका क्रममा अपसञ्चार नहुनका लागि प्रमाणको पनि भूमिका रहन्छ (पृ. ३२) । सञ्चारप्रक्रियामा यसका तत्त्वहरूका अलावा बाह्य (भौतिक) वस्तुहरूले पनि बाधा पुर्‍याउन सक्ने तथ्य पनि वार्तिककारलाई विदित देखिन्छ (पृ. ४३०) । पार्थसारथि मिश्रले स्थान, काल, परिस्थिति, ज्ञानेन्द्रियहरू, बोधका विषय आदिमा भएका दोषका कारणले बोध मिथ्या हुने तथा यस प्रकारका दोषहरूको अस्तित्वलाई मेटाइएको अवस्थामा प्रत्यक्ष ज्ञान प्रामाणिक हुने बताएका छन् (राधाकृष्णन्, सन् १९९८ख, पृ. ३४७ मा उद्धृत) । दोष (असंगतिहरू) बाट मुक्त ज्ञान नै प्रामाणिक हो भन्ने उनको ठहर देखिन्छ ।[६४]

दोषहरूबारे मीमांसा वाङ्मयमा विस्तीर्ण चिन्तन भएको छ । यसको कारण के हो भने दोषहरूको त्यागका लागि पहिले त्यसबारे जान्नु आवश्यक हुन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ६४) । शब्दको प्रयोगमा दोष हटाउन प्रयत्न हुनै पर्छ भन्नेमा सूत्रकार, भाष्यकार, वार्तिककार सबैले जोड दिएकै देखिन्छ । यसको साक्ष्यका लागि मीमांसासूत्र १।३।२५–२७ लाई लिन सकिन्छ, जसको व्याख्याका लागि *तन्त्रवार्तिक*मा विस्तीर्ण विवेचना गरिएको छ र साधु शब्द-प्रयोगमा भलाइ र असाधु शब्द-प्रयोगमा हानि हुने मत स्थापित गरिएको छ (पृ. २९९–३२२) । मीमांसा परम्परामा दोषहरूको निर्हरण/परिहारका लागि युक्तिहरूको मद्दत लिइन्छ र यस पद्धतिलाई 'न्याय'

---

६४ "कारणदोषबाधकज्ञानरहितमगृहीतग्राहिज्ञानं प्रमाणम्" (*शास्त्रदीपिका*, पृ. १२३) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भनिन्छ । अर्को शब्दमा, मीमांसाको वाक्यार्थ विषयक सिद्धान्त विकासक्रममा 'न्याय' शब्दले अभिहित हुन थाले, जुन न्यायहरूअन्तर्गत अर्थनिर्णयमा सहायक हुने सबै नियमहरू समेटिन्छन् (पाण्डेय, सन् २००१, पृ. ५) । भनिएको छ कि दोषहानिको प्रयत्न गर्नु मीमांसा पद्धतिका लागि प्राणसञ्चार समान हो (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ६४) । यसरी, 'दोष'को विद्यमानताका अनेक कारणहरू हुने, जति बढी दोष भयो उति नै बढी दोषपूर्ण बोध हुने एवं भावकहरूबीच अपेक्षाकृत सफल सञ्चारका लागि दोषको निर्हरण/परिहार अनिवार्य हुने मान्यता देखिन्छ ।

(ज) प्रकरण

वैदिक शब्द, तिनका अर्थ एवं शब्दार्थ-सम्बन्धको नित्यता पुष्टि गर्नका लागि नै मूतलः केन्द्रित हुँदाहुँदै पनि लौकिक सञ्चारका विभिन्न पक्षहरूबारे पनि मीमांसा वाङ्मयमा उल्लेख गरिएको छ । तीमध्ये कतिपय पक्षहरू अभिधाबाटै प्रष्टिन्छन् भने कतिपयका हकमा विश्लेषण एवं अर्थापनका मद्दतले तात्पर्य निकाल्नु पर्ने हुन्छ । आधुनिक सञ्चार विधामा सञ्चारप्रक्रियाको एक तत्त्वका रूपमा सन्दर्भ (कन्टेक्स्ट्) संज्ञाले जुन प्रक्रियालाई जनाइन्छ, त्यसलाई मीमांसा वाङ्मयमा कसरी समेटिएको छ भन्ने कुराको अध्ययनका हकमा पनि यो कुरा लागू हुन्छ ।

मीमांसासूत्रको गहन अध्ययन गर्दा 'सन्दर्भ-सापेक्षता'को सिद्धान्तलाई स्थापित गर्नु मीमांसकहरूको विशेष उद्देश्य रहेको देखिन्छ । यस कुरालाई छर्लङ्ग पार्नका लागि मीमांसाको तर्कपादबाट निम्न सूत्रहरू लिऊँ :

- "चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः ।" मीमांसासूत्र १।१।२
- "सत्सम्प्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत् प्रत्यक्षं, अनिमित्तं विद्यमानोपलम्भनत्वात् ।" मीमांसासूत्र १।१।४
- "लोके सन्नियमात् प्रयोगसन्निकर्षः स्यात् ।" मीमांसासूत्र १।१।२६

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

तिनका अर्थ बुझ्न सूत्र, भाष्य र वार्तिक ग्रन्थहरूलाई साथमा राखी हेर्दा के निष्कर्षमा पुगिन्छ भने जहाँ धर्मका विषयमा वेदको मात्र प्रामाणिकता र प्रत्यक्ष आदिको अप्रामाणिकता हुन्छ, लौकिक विषयमा भने प्रत्यक्ष आदिको प्रामाणिकता स्वीकारिएको छ (शर्मा आचार्य, सन् १९६४, शर्मा, सन् १९९१क, शास्त्री, सन् २००३, झा, सन् १९८३) । धर्मका *सन्दर्भ*मा र लौकिक *सन्दर्भ*मा ज्ञानको प्रामाणिकताका लागि फरक-फरक प्रमाण स्वीकार्य छन् । अर्थात्, *सन्दर्भ*अनुसार प्रमाणहरूको उपयुक्तता वा अनुपयुक्तता हुन्छ । यसरी 'सन्दर्भ-सापेक्षता'को सिद्धान्तलाई टेकेर 'धर्मजिज्ञासा'रूपी आफ्नो मूल विषय-वस्तुको समाधानका रूपमा वेद-प्रामाण्यलाई स्थापित गर्ने मीमांसकहरूले सञ्चारप्रक्रियाका परिप्रेक्ष्यमा 'सन्दर्भ-सापेक्षता'लाई मान्दैनन् भन्ठान्नु कदापि यथार्थपरक देखिँदैन ।

*श्लोकवार्तिक*मा कुमारिलले अनुमान, उपमान, अर्थापत्ति र अनुपलब्धि मात्र होइन, प्रत्यक्ष र शब्द प्रमाणका परिचर्चाका क्रममा समेत लौकिक व्यवहारबाट अनेक साक्ष्यहरू लिँदै आफ्नो तर्कलाई अगाडि सारेका छन् । उक्त कृतिको पाठविश्लेषण प्रस्तुत शोधको सीमाभित्र नपरेकाले तिनको आद्योपान्त विश्लेषण यहाँ गरिएको छैन र केही दृष्टान्तहरू मात्र प्रस्तुत गरिएको छ । कुमारिलले लौकिक व्यवहारका श्रोताले शब्द र अर्थको सम्बन्ध जोड्ने क्रममा (अर्थात्, बोध प्रक्रियामा) मानव कर्तृत्व, स्थान एवं भौतिक परिवेश, समयजस्ता पक्षलाई आधार मान्ने उल्लेख गरेका छन् (पृ. २१०) । *श्लोकवार्तिक*मै उनले गरेको चर्चाबाट के तात्पर्य निक्लन्छ भने मानव बोलीको बोधका क्रममा भौतिक परिवेशका साथै मनोसामाजिक परिप्रेक्ष्यको पनि भूमिका हुने उनी मान्छन् (पृ. २१३) । उही व्यक्ति पनि निजको बाबुको सापेक्षमा छोरा र निजको छोराको सापेक्षमाचाहिँ बाबुका रूपमा पहिचान गरिने (अर्थात्, कुनै व्यक्तिको छोरा वा बाबुका रूपमा पहिचान गरिने विशेषता निरपेक्ष नरहेको) उदाहरण कुमारिल पेस गर्छन् (*श्लोकवार्तिक*, पृ. २४६) । अर्को स्थानमा उनी व्यक्तिहरूका

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

वैयक्तिक अवस्था एक-अर्कासँग अमिल्दो हुन सक्ने बताउँछन् (पृ. ३८७), जुन वैयक्तिक अवस्थाहरूलाई सञ्चारका क्रममा अवश्यै ख्याल राखिनु आवश्यक हुन्छ भन्ने तथ्यले पनि सञ्चारप्रक्रियालाई सन्दर्भ-निरपेक्ष मान्न नसकिने नै देखाउँछ। स्थान-भेदले गर्दा उही स्थान पनि फरक पदले अभिहित हुने (सौराष्ट्रका लागि जुन स्थान पूर्व हो, त्यही स्थान मालवका लागि दक्षिण भएको र मालवका लागि जुन स्थान पूर्व हो, त्यही स्थान सौराष्ट्रका लागि उत्तर दिशा भएको) उदाहरण पनि कुमारिलले पेस गरेका छन् (पृ. ४३५–४३६)।

कुमारिलले *तन्त्रवार्तिक*मा लिखित पाठको अर्थबोधका लागि संशय भएमा उपरान्तका अनुच्छेदको मद्दतबाट निष्कर्षमा पुग्न सकिने विश्लेषण गरेका छन् (पृ. ४५८–४६२), जसको तात्पर्य अर्थापनका लागि *सन्दर्भ*को उपयोगिता नै हो। *तन्त्रवार्तिक* (पृ. १५६५–१५६६) मै व्याख्या गरिएका मीमांसासूत्र ३।६।३८–३९ पनि यहाँ प्रासंगिक छन्। यज्ञका लागि धर्मशास्त्रद्वारा निर्धारित कुनै सामग्री-विशेष प्राप्त हुन नसकेमा सोही सामग्रीसँग मिल्दोजुल्दो अर्को सामग्री प्रयोग गर्नु पनि शास्त्रानुकूल नै हुने तर्क गरिएको छ। देश (स्थान) भेदका कारणले कुनै सामग्री पाइने वा नपाइने हुन सक्छ। कुनै स्थानमा एक वस्तु अधिक मात्रामा र सुलभताले मिल्छ भने अर्को स्थानमा उक्त वस्तुसँग मिल्दोजुल्दो गुण भएको अर्कै वस्तु सुविधापूर्वक प्राप्त हुन सक्छ। अब मानौं कि धर्मग्रन्थका लेखक वा भाष्यकारले आफ्नो प्रदेशमा सुविधापूर्वक पाइने वस्तुको उल्लेख गरेका छन् भन्दैमा अर्को प्रदेशमा यज्ञ गर्दाको अवस्थामा पनि ठीक त्यही वस्तु ल्याउनु आवश्यक छैन। यसो गर्नु त शक्ति र धनको अपव्यय मानिने छ (शर्मा आचार्य, सन् १९६४, पृ. १११)। अर्थात्, स्थान-भेदले यज्ञकर्ममा समेत *सान्दर्भिक* परिवर्तन हुन सक्ने रहेछ। यज्ञजस्तो शास्त्रीय कर्मका परिप्रेक्ष्यमा समेत यसरी 'सन्दर्भ-सापेक्षता'को सिद्धान्तलाई स्वीकार्ने मीमांसा परम्परामा सञ्चारजस्तो सामाजिक परिघटनाका हकमाचाहिँ

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मीमांसकहरूले 'सन्दर्भ-निरपेक्षता'को पैरवी गर्लान् भन्ठान्नु यथार्थपरक हुँदैन ।

मीमांसकहरूले शाब्दिक सन्देशको अर्थ गर्दा तीन वृत्तिहरू (अभिधा, लक्षणा र गौणी) मानेको प्रसङ्ग यहाँनेर विचारणीय छ । शास्त्रवचनमा त कतिपय स्थानमा अभिधात्मक अर्थको अभावले अन्य अर्थ लिनु पर्ने हुन्छ भने लौकिक वचनमा सदैव अभिधाले मात्र काम चल्ला भन्ठान्नु तर्कसंगत हुँदैन र व्यवहारतः पनि त्यस्तो मान्यता यथार्थपरक ठहर्दैन । तसर्थ, अभिधाका साथै लक्षणा र गौणीलाई समेत अर्थबोधका लागि ग्राह्य मान्नुले मीमांसकहरूको व्यावहारिकतालाई पुष्टि गर्छ । साथै, यसको निहितार्थ सञ्चार-चिन्तनका लागि पनि महत्त्वपूर्ण देखिन्छ । लक्षणा र गौणी वृत्ति सदैव 'सन्दर्भ-सापेक्ष' हुन्छन्, र उपर्युक्त तथ्यका पृष्ठभूमिमा लक्षणा र गौणीको प्रावधान मानिनुको तात्पर्य पनि 'सन्दर्भ-सापेक्षता'को स्वीकारोक्तिका रूपमा बुझ्नु पर्छ ।

सञ्चारमा सन्दर्भ-सापेक्षतालाई अङ्गीकार गरिने साक्ष्यका रूपमा माथिका दृष्टान्तहरू पर्याप्त देखिन्छन् । अर्थात्, कुमारिलले सञ्चारप्रक्रिया सन्दर्भ-निरपेक्ष हुँदैन र अभिधानित सन्देशको अर्थ बोध जहिले पनि सन्दर्भ-सापेक्ष हुन्छ भन्ने तथ्यलाई आत्मसात् गरेको देखिन्छ । आधुनिक सञ्चार विधामा सञ्चारप्रक्रियाको एक तत्त्वका रूपमा सन्दर्भलाई भाट्ट-मीमांसा-दर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियामा पनि अङ्गीकार गरिएको तथ्य प्रष्टिएपछि अब उक्त तत्त्वलाई उपयुक्त मीमांसा-सम्मत संज्ञा के हुन सक्छ भन्ने सवाल अगाडि आउँछ । गङ्गानाथ झाले कुमारिल भट्टकृत *तन्त्रवार्तिक*को अनुवाद गर्ने क्रममा सूत्रहरूमा 'प्रकरण' पदलाई 'कन्टेक्स्ट्' (सन्दर्भ) भनी उल्था गरेका छन् । शास्त्री (सन् २००३, पृ. ४४७) ले 'प्रकरण'लाई "समस्त सन्दर्भ" भनी अर्थ्याएको पाइन्छ । भट्टराय (वि.सं. २०३१) ले "अङ्ग र अङ्गीभावले अभिमत दुवैको परस्परको आकाङ्क्षा प्रकरण भनिन्छ" (पृ.

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

१२५) भन्दै यसलाई स्पष्ट पार्न निम्नानुसारको लौकिक उदाहरण दिएका छन् :–

यता कसैलाई कुनै काम गर्ने मानिस चाहिएको छ, उता कसैलाई त्यस्तै काम गराउने मानिस चाहिएको छ भन्ने उभयाकांक्षा रहन्छ र त्यो त्यहाँ उपयुक्त हुन्छ । यता छोरो पढाइदिने शिक्षकको आवश्यकता, उता स्नातक भएर बेकार भइरहेको व्यक्तिलाई कुनै कामको जरुरत भएमा दुवैको कुरा मिल्छ अनि एउटा उपकारी अर्को उपकारक भई अङ्गांगिभावले विनियुक्त हुन्छन् । मालीको आवश्यकता परेको बेलामा शिक्षकको दर्ता हुँदैन । एकातिरको मात्र खाँचो भएर काम पूरा हुँदैन दुवैतिर त्यही कामको आकाङ्क्षामा प्रकरण मिल्छ र विनियोग हुन सक्तछ । (पृ. १२५–१२६)

मीमांसासूत्र, भाष्य र वार्तिकमा प्रयुक्त 'प्रकरण' शब्दको आफ्नै विशिष्ट अर्थ नरहेको होइन, तथापि प्रस्तुत शोधका हकमा 'प्रकरण' भन्नाले सञ्चारप्रक्रियासँग सम्बद्ध भौतिक परिवेश, सामाजिक अवस्था, सांस्कृतिक पक्ष आदिजस्ता सन्दर्भलाई जनाउने एक अभिनिर्माणका रूपमा लिइएको छ ।

(झ) जिज्ञासा

कुमारिल भट्टले *श्लोकवार्तिक*मा वक्ता र श्रोता अदला-बदली हुने स्थिति (role-change, interchangeable positions) हुन् (पृ. ४५६) भनेबाट प्रष्ट हुन्छ कि उनका मतानुसार रूपरेखांकन गरिने सञ्चारप्रक्रिया एकोहोरो वा रेखीय प्रक्रिया हुन सक्दैन । अर्थात्, मीमांसादर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियामा भावकद्वयले गतिमान् तवरले अभिधान र बोध दुवै कार्य-व्यापार सम्पन्न गरिरहेका हुन्छन् भन्ने तथ्यले यस्तो सञ्चारको संरचना रेखीय ढाँचाको हुन नसक्ने कुरा उजागर हुन्छ । 'भावना' क्रियार्थक भएको मीमांसा मान्यतामा भावकहरूको क्रियाशीलतालाई सदैव अङ्गीकार गरिएको छ, जसले सञ्चारप्रक्रियामा प्रेषकको भूमिकामा रहेको बेलामा जस्तै

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रापकको भूमिकामा रहेको बेलामा पनि भावकहरू सक्रिय सहभागी हुन् भन्ने मान्छ । यस कारणले यहाँ प्रेषकको एकल-सक्रियता हुनै सक्दैन ।

मीमांसा भन्नाले 'विचार' एवं 'विमर्शपूर्वक व्याख्यान' बुझिने र मीमांसादर्शनलाई 'न्यायशास्त्र', 'तर्क' आदि संज्ञाले पनि अभिहित गरिँदै आएको एवं मीमांसाका 'न्याय'हरूको प्रयोग व्याकरण, वेदान्त, धर्मशास्त्र, व्यवहारशास्त्र, वकालत आदिमा प्राचीनकालदेखि नै हुँदै आइरहेको चर्चा माथि गरिएको थियो । मीमांसाको 'अधिकरण पद्धति' एवं अर्थापनको विस्तृत पद्धतिको वैज्ञानिकता पनि उल्लेख्य छ । तर्कलाई सबै प्रमाणहरूको अनुग्राहक मान्ने[६५] मीमांसा दृष्टिकोण एवं स्वयम् मीमांसालाई नै तर्करूपिणी मानिएको[६६] पृष्ठभूमिमा यसले कुनै पनि ज्ञान प्रक्रियामा एकोहोरो वा रेखीय प्रवाहलाई स्वीकार गर्दैन । *श्लोकवार्तिक*मा मीमांसासूत्र १।१।३ र १।१।५ को व्याख्याका लागि कुमारिलद्वारा गरिएको विवेचनाबाट पनि उजागर हुन्छ कि उनी ज्ञानको एकोहोरो प्रवाहमा विश्वास राख्दैनन् । यस्तो पृष्ठभूमिमा मीमांसादर्शन र सो दर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियालाई रेखीय संरचनाले प्रतिनिधित्व गर्न सक्ने अवस्था रत्तिभर देखिँदैन ।

उपर्युक्त तथ्यहरूलाई ध्यान पुर्‍याउनासाथ कुमारिलका दर्शनको आधारमा रूपरेखाङ्कन गरिने सञ्चारप्रक्रियामा पनि आधुनिक सञ्चारढाँचाहरूमा अङ्गीकार गरिएको प्रतिक्रियाजस्तो कुनै एक तत्त्व अपरिहार्य रहेको मान्नु पर्ने हुन्छ । वास्तवमा मीमांसाको पहिलो सूत्र ("अथातो धर्मजिज्ञासा ।") मा प्रयुक्त पद 'जिज्ञासा' नै एक अभिनिर्माणका रूपमा उक्त अपरिहार्य

---

६५ "तस्मात्सर्वप्रमाणानां तर्कोऽनुग्राहकः स्थितः" (स्रोत :– भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. २४) ।

६६ "एवं सर्वत्र तर्कौघैरर्थाभासनिरासतः । वाक्यार्थस्थापनी सर्वा मीमांसा तर्करूपिणी ॥" (स्रोत : भट्टराय, वि.सं. २०३१, पृ. २४) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

तत्त्वलाई संज्ञित गर्न सक्ने देखिन्छ । अभिनिर्माणका रूपमा यसको उपयुक्ततालाई उजागर गर्न सूत्रमा प्रयुक्त पदहरू 'अथ:' र 'अत:'को सान्दर्भिक अर्थ एवं तिनको धर्मसम्बन्धी 'जिज्ञासा'सँगको सम्बन्धलाई भाष्यकार र वार्तिककारले जसरी व्याख्या गरेका छन्, त्यसलाई दृष्टिगत गर्नु पर्छ ।

'अथ:', 'अत:', 'धर्म' र 'जिज्ञासा' पदहरूले उक्त सूत्र बनेको छ । भाष्यकारले 'जिज्ञासा' शब्दलाई "ज्ञातुमिच्छा" (ज्ञानको इच्छा) भनी अर्थ्याएको देखिन्छ (शर्मा, सन् १९९१क, पृ. ७) । वार्तिककारले पनि 'जिज्ञासा' शब्दलाई उसरी नै अर्थ्याएका छन् (कुमारिलकृत *श्लोकवार्तिक*को गङ्गानाथ झाद्वारा गरिएको अनुवाद, पृ. १८–१९) । मीमांसा परम्परामा यो श्रोताको क्रिया र ज्ञानको इच्छा मानिएको देखिन्छ (शास्त्री, सन् १९७७, पृ. ११) । तर जब यो 'अथ:' र 'अत:'का सापेक्षमा हेरिन्छ, तब यसको अर्थ "ज्ञानको इच्छा" मात्र सीमित रहँदैन । मीमांसादर्शनको मुख्य विषय-वस्तु धर्मको प्रमाणका रूपमा रहेको वेदको अध्ययनपश्चात् (वेदाध्ययनको अनन्तर) मात्र त्यस्तो जिज्ञासा हुने हो भन्ने भाष्यकार र वार्तिककारको ठहर देखिन्छ । कुमारिलका परवर्ती मीमांसकहरूले पनि यही व्याख्या गरेका छन् ।[६७] उपर्युक्त 'जिज्ञासा'लाई आफ्नो ग्रन्थको आरम्भमा समावेश गरेका जैमिनि त्यसपछि निम्नानुसार अगाडि बढ्छन् :–

- "चोदनालक्षणोऽर्थो धर्म: ।" (मीमांसासूत्र १।१।२)
- "तस्य निमित्त परीष्टि: ।" (मीमांसासूत्र १।१।३)

यदि सूत्र १।१।३ ले धर्मविषयक यथार्थ ज्ञानका निमित्त परीक्षा सुरु नगरेको भए सूत्र १।१।१ मा उठाइएको 'जिज्ञासा'ले सूत्र १।१।२ मै निष्कर्ष पाएको मानिने थियो, तर जैमिनिले "तस्य निमित्त परीष्टि: ।" भनेको हुनाले उक्त 'जिज्ञासा'ले आगतको

---

[६७] जस्तै :– लौगाक्षिभास्करकृत *अर्थसङ्ग्रह* मा पनि यही तथ्यको पुष्टि पाइन्छ (पृ. ६) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

परिघटना वा प्रक्रियालाई निर्देश गरेको देखिन्छ । यसरी 'जिज्ञासा' कुनै परिघटना वा प्रक्रियाको आरम्भ बिन्दु र अन्त्य बिन्दु दुवै होइन, यो त त्यसलाई प्रवाहमान् राख्ने कडीका रूपमा देखिन्छ ।

आधुनिक सञ्चारढाँचाहरूमा अङ्गीकार गरिएको प्रतिक्रिया (फिडब्याक) नामक तत्त्वको प्रकृति विचार गर्दा मीमांसा वाङ्मयमा विवेचित 'जिज्ञासा' पदसँग त्यसको समानधर्मिता देख्न सकिन्छ । प्रेषकको भाव सङ्केतन भई सन्देशको रूपमा सरणिमार्फत् प्रापकसम्म पुगी उसले त्यसलाई सफलतापूर्वक प्रति-सङ्केतन गरी ग्रहण गरेर मात्र सञ्चारप्रक्रिया सम्पन्न भएको मानिँदैन, प्रत्युत 'प्रतिक्रिया' को कारणले सञ्चार चक्रवत् बन्न पुग्छ र सञ्चारप्रक्रियाले निरन्तरता पाउँछ । एक अभिनिर्माणका रूपमा 'जिज्ञासा'ले पनि भाट्ट-मीमांसा-दर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियामा 'भावक'हरूको एककालिक् एवं गतिमान् परस्परको सम्बन्धको व्याख्या प्रस्तुत गर्नुका साथै 'भावना-व्यापार'को संरचनालाई अटुट बनाउँछ ।

(ञ) आर्थी भावना : सञ्चारप्रक्रियाको साध्य

यहाँसम्मको परिचर्चाबाट भाट्ट-मीमांसा-दर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियामा 'भावक'हरूको गतिमान् सम्बन्ध, 'प्रमा'मा शब्दार्थको नित्यता एवं 'शाब्दी-भावना' र 'आर्थी-भावना'को युगलता, 'अभिधान' र 'बोध'को प्रयत्नवश क्रियान्विति, 'करण'को सम्प्रयोग, 'दोष'को परिहार एवं 'प्रकरण'को सुझबुझलाई अङ्गीकार गर्नुका साथै 'जिज्ञासा'लाई पनि अनिवार्य तत्त्वका रूपमा समावेश गरिएको छ । ती सबै तत्त्वहरूको परस्परको सम्बन्धबाट संरचित प्रणालीलाई विश्लेषण गर्दा सञ्चारप्रक्रियामा सहभागी दुई पक्ष ('भावक'हरू)ले आफ्ना-आफ्ना 'शाब्दी-भावना'लाई 'अभिधान' क्रियाद्वारा व्यक्त गरी 'करण'का माध्यमबाट साझेदारी गरेका 'प्रमा'को 'बोध', उपर्युक्त प्रक्रियाका अन्य तत्त्वहरू ('दोष', 'प्रकरण' र 'जिज्ञासा') सँगको परस्परको सम्बन्धसमेतको फलस्वरूप, 'आर्थी भावना'का रूपमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

हुन जाने देखिन्छ ।[६८] भाट्ट-मीमांसा-दर्शनका आधारमा अभिनिर्मित सञ्चारप्रक्रियाको साध्यका रूपमा 'आर्थी भावना' नै निरुपित हुनु मीमांसा परम्परानुकूल छ किनभने मीमांसाको भावना सिद्धान्तमा 'आर्थी भावना'लाई 'शाब्दी भावना'को साध्यका रूपमा लिइएको एवं भावनालाई 'साध्यरूपिणी' भनिएको हुँदा 'आर्थी भावना' नै भावना-व्यापारको लक्ष्य मानिएको देखिन्छ ।

४.३. सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचा

भाट्ट-मीमांसा-दर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियाको अवधारणात्मक रूपरेखा प्रस्तुत गरिसकिएको छ, जसअनुसार सञ्चारप्रक्रिया भन्नाले त्यस्तो प्रणालीलाई बुझिन्छ – जसमा 'भावक'हरूले आफ्ना-आफ्ना 'शाब्दी-भावना'लाई 'अभिधान' क्रियाद्वारा व्यक्त गरी 'करण'का माध्यमबाट साझेदारी गरेका 'प्रमा'को 'बोध', उपर्युक्त प्रक्रियाका अन्य तत्त्वहरू ('दोष', 'प्रकरण' र 'जिज्ञासा') सँगको परस्परको सम्बन्धसमेतको फलस्वरूप, 'आर्थी भावना'का रूपमा गर्छन् । यसरी, यहाँ सञ्चारका विभिन्न तत्त्वहरू अभिनिर्मित भएका छन् एवं तिनका परस्परको सम्बन्धबाट संरचित हुने प्रणालीको पनि अवधारणात्मक रूपरेखांकन भएको छ र फलस्वरूप घटित हुने परिघटनाबारे पनि प्रकाश पारिएको छ । उपर्युक्त पृष्ठभूमिमा अब सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचाको प्रस्तुत गरिएको छ ।

---

[६८] 'शाब्दी भावना'लाई भावक-विशेषको प्रेषक भूमिकासँग र 'आर्थी भावना'लाई भावकको प्रापक भूमिकासँग सम्वद्ध मानिएको विश्लेषणको सहजताका लागि मात्र हो, मानव सञ्चारमा व्यवहारतः भावकले समष्टिमा 'शाब्दी-भावक' र 'आर्थी-भावक'को एककालिक् भूमिका निर्वाह गरेको नै यथार्थमा देखिन्छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

'आर्थी भावना'का रूपमा मानिएको सञ्चारप्रक्रियाको साध्यत्वले उपर्युक्त तरहले परिभाषित सञ्चारको अनिवार्य विशेषताका रूपमा उद्देश्यपरकता एवं क्रियाकर्थकता अङ्गीकार गर्छ । कर्ता-कर्म सम्बन्ध नै सबै सम्बन्धहरूको आधार मान्ने मीमांसा मतको साक्ष्यमा भाट्ट-मीमांसा-दर्शनानुसार अभिनिर्मित कुनै पनि सिद्धान्तले कर्मवादी विश्व-दृष्टिकोण राख्नु स्वाभाविक एवं अनिवार्य देखिन्छ । 'भावना'लाई कतिपय अध्येताहरूले मीमांसकहरूको सर्वस्वका रूपमा लिनुको तात्पर्य यहींनेर विचारणीय छ । 'चोदना'लाई धर्मको लक्षणका भनी उद्घोष गर्ने एवं यसको प्रेरणापरक/प्रवर्तनात्मक विधिको व्याख्या 'भावना'बाट प्रदान गर्ने मीमांसकहरूले सञ्चारप्रक्रियालाई पनि आफ्ना आधारभूत विश्व-दृष्टिकोणकै ढाँचामा समाहित गर्ने परिकल्पना यथार्थपरक ठहरिन्छ ।

मीमांसा-दर्शन-प्रणीत प्रमा, मान (प्रमाण) र मेय (प्रमेय) का साथै कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्त, अभिहितान्वयवाद तथा भावना सिद्धान्तका विभिन्न पक्षहरूबारे गरिएको परिचर्चाबाट प्राप्त निष्कर्ष अत्यन्त महत्त्वपूर्ण छ । आफ्ना-आफ्ना परिप्रेक्ष्यानुकूल पृथक्-पृथक् पारिभाषिक शब्दावलीहरू प्रयोग गरेका भए तापनि समष्टिमा कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्त र भावना सिद्धान्तले ज्ञान-व्यापार र भावना-व्यापारका आधारभूत प्रक्रियालाई एकै तरहले व्याख्या गरेका छन् । वास्तवमा संसारमा हुने सबै किसिमका कर्मलाई भावना-व्यापारका रूपमा अर्थ्याउन सकिने मान्यता भाट्ट-मीमांसा-दर्शनको रहेको छ भन्दा अत्युक्ति हुँदैन । यस आधारमा सञ्चारप्रक्रिया पनि एक विशेष प्रकारको 'भावनाप्रक्रिया' नै हो । अर्थात्, सञ्चारप्रक्रिया 'भावनाप्रक्रिया' कै प्रकार-विशेष हो।

मीमांसा वाङ्मयमा भावनाका अवयवका रूपमा साध्य, साधन र इतिकर्तव्यता सर्वमान्य छन् भने भावक पनि एक अनुक्त (तर स्वाभाविक) अवयवका रूपमा रहेको हुन्छ । यस परिप्रेक्ष्यमा कुमारिलको ज्ञानविषयक सिद्धान्त एवं भावना

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सिद्धान्तलाई भावक, साध्य, साधन र इतिकर्तव्यताका समष्टिका रूपमा बुझ्न सकिन्छ ।

सञ्चारको सिद्धान्तीकरणका हकमा पनि यिनै चार अवयवहरू (भावक, साध्य, साधन र इतिकर्तव्यता) लाई सिद्धान्तीकरणका चार मुख्य-विषय (theme) का रूपमा पहिचान गरिएको छ । यिनलाई सञ्चारको प्रणालीगत शृङ्खलामा संयोजन गर्दा भावक, इतिकर्तव्यता, साधन र साध्य भनी क्रमागत रूपमा राखिएको छ ।

तालिका २ : सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचा

सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचाका चार मुख्य-विषयहरू			
कर्ता	इतिकर्तव्यता	साधन	साध्य
भावकहरू	अभिधान बोध जिज्ञासा	शाब्दी भावना प्रमा करण दोष प्रकरण	आर्थी भावना

यसरी, सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा चार मुख्य-विषयहरू रहेका छन् – भावक, इतिकर्तव्यता, साधन र साध्य । भाट्ट-मीमांसा-दर्शनका आधारमा अभिनिर्मित सञ्चारप्रक्रियाका ११ वटा तत्त्वहरू यिनै चारवटा मुख्य-विषयहरूमा समाविष्ट छन् । यसको तात्पर्य के हो भने भाट्ट-मीमांसा-दर्शनका आधारमा अभिनिर्मित सञ्चारप्रक्रियालाई उपर्युक्त मुख्य-विषयहरूले सारतः रूपरेखाङ्कित गर्छन् ।

सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा प्रयुक्त सबै पदावलीहरू पारिभाषिक पदावली हुन् । अवधारणाका रूपमा यिनीहरू मीमांसा वाङ्मयबाट लिइएका हुन् । ढाँचामा यिनको प्रयोग अभिनिर्माणका रूपमा भएकाले सम्बद्ध पदहरूको मीमांसा वाङ्मयमा जे अर्थ छ, त्यही नै हुबहु ढाँचामा नहुने, प्रत्युत

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सम्बद्ध शोधका सन्दर्भमा अर्थ्याइने तथ्य प्रष्ट्याइसकिएको छ। तसर्थ, उपर्युक्त पारिभाषिक पदावलीहरूको सान्दर्भिक अर्थ-बोधका लागि यिनलाई कसरी अभिनिर्मित गरिएको छ भन्ने विचार गर्नु जरुरी हुन्छ, जसबारे सविस्तार चर्चा भइसकेको छ। यहाँचाहिँ प्रासंगिक सुगमताका लागि संक्षेपमा उल्लेख गरिएको छ।

(क) कर्ता

सञ्चारप्रक्रियामा कर्ताका रूपमा भावकहरू रहन्छन्। भावक भन्नाले सामान्यतया 'भावनाप्रक्रिया'का कर्ता हुन् भने सञ्चारको परिप्रेक्ष्यमा उनीहरू सञ्चाररत पक्षहरू हुन्। प्रत्येक भावकद्वारा प्रेषक र प्रापक दुई भूमिकाको निर्वहन भएको हुन्छ। तसर्थ, सञ्चाररत दुवै पक्षको एकसाथ प्रेषक र प्रापक दुवै हैसियत रहेको मानिएको छ। यसरी, भाट्ट-मीमांसा-दर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियामा दुई पक्षको सहभागिता हुने र ती दुवै पक्षको प्रेषक र प्रापक हैसियत समवायी, एककालिक् (simultaneous) रहने हुनाले तिनलाई साझा संज्ञाले जनाइएको हो। जो व्यक्ति जुन क्रियाको कर्ता हो सोही अनुसार उसलाई नामकरण गरिने मीमांसा मान्यता रहेको पृष्ठभूमिमा सञ्चारकर्ताहरू 'भावना-क्रिया' (शाब्दी भावना र आर्थी भावनासँग सम्बद्ध) मा संलग्न हुने भएको कारणले उनीहरूलाई जनाउनका लागि 'भावक' संज्ञा उपयुक्त ठहर्‍याइएको हो।

(ख) इतिकर्तव्यता

इतिकर्तव्यतालाई कुमारिलले "कर्तव्यताविशेषात्मिका" भनी अर्थ्याएका छन्। पार्थसारथि मिश्रले *शास्त्रदीपिका*मा इतिकर्तव्यतालाई प्रकाराकांक्षा भनी अर्थ्याएका छन्। आपदेवले पनि यसलाई कर्तव्यको प्रकार नै मानेको देखिन्छ। यसरी, इतिकर्तव्यताको अर्थ हुन आउँछ – कर्तव्यताप्रकार वा क्रियाप्रकार। कर्तव्यता वा क्रियाका पनि विभिन्न प्रकार हुन्छन्। इतिकर्तव्यताले ती विभिन्न प्रकारका कर्तव्यता वा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

क्रियालाई जनाउँछ । भाट्ट-मीमांसा-दर्शनानुसारको सञ्चार-प्रक्रियाको जुन अवधारणात्मक रूपरेखा अभिनिर्मित भएको छ, त्यसमा भावकहरूले कर्ताका रूपमा सम्पन्न गर्ने भावना-व्यापार अभिधान, बोध र जिज्ञासा नै हुन् । तसर्थ, सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा तिनलाई इतिकर्तव्यता अन्तर्गत समावेश गरिएको हो ।

अभिधानलाई मीमांसा-मतमा एक किसिमको 'व्यापार' मानिएको छ । यो भावकको 'मानसिक प्रयत्न'को फलस्वरूप सम्पन्न हुन्छ । सञ्चारप्रक्रियाको विवरण 'भावक'को प्रेषक-कर्तृत्वबाट सुरु गरी प्रेषक हैसियतको भावकसँग सम्बद्ध भावनालाई 'शाब्दी भावना' संज्ञाले जनाइएको हुनाले उक्त 'शाब्दी भावना'लाई अभिधान-क्रियाको स्रोतका रूपमा लिइएको छ भने अभिधानद्वारा प्रकटित तत्त्वलाई प्रमा भनिएको छ । अभिधान शब्दतः (verbally) वा गैर-शब्दतः (non-verbally) हुन सक्छ । यहाँ शाब्दी भावना र प्रमाबीचको कडी नै अभिधान हो, जुन भावकले सचेतनापूर्वक सम्पन्न गर्ने कर्म हो । शाब्दी भावनाले कर्म (इतिकर्तव्यता) को आकाङ्क्षा अवश्य राख्छ, तर यो आफैंमा कर्म भने होइन । त्यसरी नै प्रमा पनि कर्मको फलस्वरूप प्रकटित हुने हो, तर यो आफैंमा कर्म होइन । तसर्थ, शाब्दी भावना, अभिधान र प्रमा एउटै शृङ्खलामा सम्बद्ध तत्त्वहरू भए तापनि अभिधानलाई मात्र इतिकर्तव्यता अन्तर्गत राखिएको हो ।

बोधलाई पनि मीमांसा-मतमा 'व्यापार' नै मानिन्छ । 'भावना' क्रियार्थक भएकाले मीमांसा मान्यतामा भावकहरूको क्रियाशीलतालाई सदैव अङ्गीकार गरिएको एवं बोध प्रक्रियामा भावकको कर्मठ भूमिका अनिवार्य मानिएको *श्लोकवार्तिक* तथा *तन्त्रवार्तिक*समेतका साक्ष्यबाट पुष्टि भएको अवस्थामा बोध पनि एक 'व्यापार' नै हो भनी मानिएको हो । तसर्थ, यसलाई पनि इतिकर्तव्यता अन्तर्गत राखिएको हो ।

सञ्चारप्रक्रियामा भावकहरूले गतिमान् तवरले अभिधान र बोध दुवै कार्य-व्यापार सम्पन्न गरिरहेका हुन्छन् । मानवहरूमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

बोध-क्षमता सामाजिक सिकाइ र व्यक्तिगत अनुभवबाट विकास हुन्छ एवं यस्तो सिकाइ एवं अनुभवले लौकिक व्यवहारमा अभिधान र बोध प्रक्रियाहरूलाई संगतिपूर्ण बनाउनमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्छ भन्ने कुमारिलको मत रहेको छ । उनका मतमा गैर-शब्दतः अभिधानित सन्देशले पनि शाब्दिक सञ्चारकै नियम अनुसरण गर्ने हुनाले दैनिक जीवनमा सन्देशाभिधानका लागि प्रयुक्त गैर-शाब्दिक सन्देशको बोधका लागि पनि शाब्दिक सन्देशको बोधकै सिद्धान्त लागू हुने मानिएको छ ।

यहाँनेर विचारणीय के छ भने 'भावक'हरूले आफ्ना-आफ्ना 'शाब्दी-भावना'लाई 'अभिधान' क्रियाद्वारा व्यक्त गरी 'करण'का माध्यमबाट साझेदारी गरेका 'प्रमा'को नै हो 'बोध' हुने । यस क्रममा 'दोष', 'प्रकरण' र 'जिज्ञासा' पनि एउटै प्रणालीमा अन्तर्सम्बन्धित तत्त्वहरू हुन् । यीमध्ये अभिधानलाई इतिकर्तव्यताअन्तर्गत समावेश गर्नु पर्ने कारण प्रष्ट भइसकेको छ । शाब्दी भावना र प्रमालाई इतिकर्तव्यतामा नराख्नु पर्ने कारणले नै करण, दोष र प्रकरण पनि यस मुख्य-विषयअन्तर्गत नपर्ने तथ्यलाई वहन गर्छ । अर्थात्, शाब्दी भावना, प्रमा, करण, दोष र प्रकरण विभिन्न तरहले कर्मसँग जोडिएका भएतापनि आफैँमा कर्म भने होइनन्, तसर्थ इतिकर्तव्यता अन्तर्गत पर्दैनन्। जिज्ञासा भने कर्म हो, तसर्थ इतिकर्तव्यताकै अवयव हो ।

अभिधान र बोधजस्तै जिज्ञासालाई पनि इतिकर्तव्यताको अवयव मानिएको छ । कुमारिलका दर्शनको आधारमा रूपरेखाङ्कन गरिने सञ्चारप्रक्रियामा जिज्ञासालाई पनि एक अपरिहार्य तत्त्व मानिनुको औचित्य मीमांसाको पहिलो सूत्र ("अथातो धर्मजिज्ञासा ।") को विवेचनामार्फत् प्रष्ट्याइसकिएको छ । सूत्रमा प्रयुक्त पदहरू 'अथः' र 'अतः'को सान्दर्भिक अर्थ एवं तिनको धर्मसम्बन्धी 'जिज्ञासा'सँगको सम्बन्धलाई भाष्यकार र वार्तिककारले गरेको व्याख्याको प्रकाशमा भाट्ट-मीमांसा-दर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियामा एक तत्त्व (अभिनिर्माण) का रूपमा यसको उपयुक्ततालाई उजागर गरिसकिएको छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

जिज्ञासालाई इतिकर्तव्यताको अवयव मान्नुको पनि समुचित कारण रहेको छ । जिज्ञासाका हकमा पनि, अभिधान र बोधका प्रसङ्गमा भनिएझैँ, भावकहरूको क्रियाशीलता रहने हुनाले यसलाई इतिकर्तव्यतामा समावेश गरिएको हो ।

सञ्चारप्रक्रियामा भावकहरूको सहभागिताको क्रियान्वयन एवं साध्य-प्राप्ति इतिकर्तव्यताबाटै हुने हुनाले भावकहरूको कर्मका रूपमा यी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण छन् । अभिधानले नै 'प्रमा'को स्वरूप निर्धारण गर्ने हुनाले शाब्दी भावनामा निहित अभिप्रायको प्रकाशन अभिधानवश नै रहेको देखिन्छ भने 'प्रमा'को स्वरूपानुसार नै 'करण'को चयन हुने हो । यसरी नै सञ्चारप्रक्रियाका अन्य तत्त्वहरू पनि कुनै न कुनै तरहले इतिकर्तव्यताको वशमा हुन्छन् ।

(ग) साधन

साधन शब्दका संस्कृत भाषामा अनेक अर्थहरू छन्, जसमध्ये सन्दर्भानुसार उपयुक्त अर्थ लिनु पर्ने हुन्छ । मीमांसकहरूले भावनाको अवयवका रूपमा प्रयोग गरेका साधन शब्द एक पारिभाषिक पद हो । सामान्य प्रयोगमा आउने 'सञ्चारका साधन' भनिने सामान्य पदावलीमाजस्तो साधनलाई सरणि, उपकरण वा माध्यम भन्ने अर्थमा मीमांसा वाङ्मयमा प्रयोग गरिएको छैन । वैदिक सन्दर्भमा शाब्दी भावनाको साधन भनी लिङादि प्रत्ययको ज्ञान र आर्थी भावनाको साधन भनी यागादिलाई मानिएको तथ्यबारे परिचर्चा गरिसकिएको छ । यी साक्ष्यले मीमांसा वाङ्मयमा साधन शब्दको प्रयोग विशिष्ट अर्थमा हुने (सामान्य अर्थमा नहुने) छर्लङ्गै बुझिन्छ ।

सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा पनि 'साधन' शब्दलाई सञ्चारका सरणि, उपकरण वा माध्यमको पर्यायवाचीका रूपमा प्रयोग गरिएको छैन । यस ढाँचामा सञ्चारका सरणि, उपकरण वा माध्यमलाई जनाउने संज्ञा त 'करण' हो । शाब्दी भावना, प्रमा, प्रकरण र दोषलाई पनि 'करण'सहित साधनभित्रै समावेश गरिएको छ । यसरी साधन

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

नामक एक मुख्य-विषय अन्तर्गत पाँचवटा तत्त्वहरू (शाब्दी भावना, प्रमा, करण, प्रकरण र दोष) अन्तर्भूत छन् ।

मीमांसा वाङ्मयमा शाब्दी भावना (वा अभिधाभावना) लाई शब्दनिष्ठ प्रेरणापरक (प्रवर्तनात्मक) व्यापार, व्यक्तिको प्रवृत्तिको जनक, भावक (प्रयोजक) द्वारा अर्को भावक (प्रयोज्य-व्यक्ति) को प्रवृत्तिलाई उत्पन्न गराउन आकांक्षित व्यापार-विशेष, अभिप्राय-विशेष आदिका रूपमा परिभाषा गरिएको पाइन्छ । यो भावना प्रत्येक व्यक्तिमा प्राकृतिक रूपमै हुन्छ । सामान्य-बुद्धिबाटै पनि भन्न सकिन्छ कि अनुभव, वासना, संस्कार आदिका रूपमा मानवभित्र अनेकौं संवेगात्मक भावहरू सँगेलिएका हुन्छन् । ऊ ती भावलाई अन्य मानवसमक्ष अभिव्यक्त गर्न वा साझेदारी गर्न चाहन्छ । यस्तो अभिव्यक्तिले कुनै कर्मको अपेक्षा गर्छ, जसलाई सामान्यतः अभिव्यञ्जन र सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचाका परिप्रेक्ष्यमा अभिधान भनिएको छ । तर यहाँनेर विचारणीय कुरा के छ भने भावहरू कुनै कर्मका परिणति वा कुनै सम्भाव्य कर्मका जनक हुन सक्छन्, तर ती आफैँ कर्म भने होइनन् । यसरी नै शाब्दी भावनारूपी जो अभिप्राय-विशेष छ, त्यसलाई पनि बुझ्नु पर्ने हुन्छ ।

सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा इतिकर्तव्यता (अभिधान, बोध एवं जिज्ञासा) सँग शाब्दी भावनाको अभिन्न सम्बन्ध छ, तर यो आफैँ इतिकर्तव्यताभित्र अटाउँदैन । यसलाई इतिकर्तव्यताभित्र राख्नु मीमांसा मान्यताको प्रतिकूल हुन्छ, किनभने मीमांसकहरू शाब्दी भावना स्वयम्लाई साध्य, साधन र इतिकर्तव्यतासहित तीन अवयवले युक्त मान्छन् । यहाँनेर शाब्दी भावनालाई साध्य, साधन र इतिकर्तव्यतासहित तीन अवयवले युक्त मानिएको सोही कारणले यसलाई साधन अन्तर्गत राख्न पनि नमिल्ने हो कि भनेर सवाल उठाउन सकिन्छ । तर, शाब्दी भावनाको साध्य आर्थी भावना भएकाले 'भावनाप्रक्रिया'को समष्टि विश्लेषणमा केन्द्रबिन्दु आर्थी भावना नै ठहर्छ र यहाँ शाब्दी भावनालाई साध्य भनिएको शाब्दी

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भावनाको आर्थी भावनासँगको सापेक्ष सम्बन्धका परिप्रेक्ष्यमा हो भन्ने तथ्यलाई ख्याल राख्नासाथ उक्त सवालको समाधान हुन जान्छ । आर्थी भावनाका दृष्टिबिन्दुबाट शाब्दी भावनालाई हेर्दा यो साधन नै हो भन्नु पर्ने हुन्छ, किनभने तबमात्र शाब्दी भावनाको साध्यका रूपमा आर्थी भावनालाई सिद्ध गर्न सकिन्छ ।

प्रेषकका हैसियतमा एक भावकले अर्को भावकलाई प्रापकका रूपमा लक्ष्य गरी आफ्नो शाब्दी-भावनानुरूप अभिधान गरेको तत्त्वलाई बुझाउने अभिनिर्माणका रूपमा यस शोधका परिप्रेक्ष्यमा रूपमा 'प्रमा' पदलाई लिइएको छ । मीमांसा वाङ्मयमा प्रमालाई यथार्थ ज्ञानको दोस्रो नामका रूपमा अभिहित गरिएको छ । 'प्रमा' र सूचना समानार्थी अवधारणाहरू मानिएको छ । अभिधानित प्रमा शाब्दिक र गैरशाब्दिक दुवै स्वरूपको हुन सक्छन् । मीमांसा परम्परामा शाब्दिक 'प्रमा'का परिप्रेक्ष्यमा जे-जस्ता मान्यताहरू स्थापित छन्, तिनलाई गैर-शाब्दिक 'प्रमा'का हकमा समेत लागू हुने मानिएको छ । 'प्रमा'को उपस्थिति निरपेक्ष छैन । यसका पूर्ववर्तीका रूपमा शाब्दी भावना र अभिधान छन् भने अनन्तरमा यसैको 'बोध' हुने हो ।

भाट्टमतानुसार, ज्ञान जहिले पनि कुनै ज्ञेय (कुनै पदार्थ वा वस्तु) मा आलम्बित हुन्छ र उक्त आलम्बित ज्ञानको अनुमान ज्ञातताबाट हुन्छ । यसरी यहाँ ज्ञान (प्रमा)लाई ज्ञातता (प्राकट्य) का आधारमा मात्र बुझिन्छ, जो एक 'गुण' मानिएको छ । यसरी ज्ञानलाई इतिकर्तव्यता र साध्य दुवै मान्न सकिँदैन भन्ने नै देखिन्छ । त्यसैले सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा पनि यसलाई इतिकर्तव्यता र साध्य दुवैको तत्त्व नमानिएको हो । यो अभिधान (सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा एक इतिकर्तव्यता-विशेष) को फलस्वरूप अभिव्यक्त हुने तत्त्व मानिएको एवं आर्थी भावना (सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा साध्य) को प्राप्तिमा एक मुख्य साधन भएकाले

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

नै यसलाई सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचाको एक मुख्य-विषय 'साधन'मा अन्तर्भुक्त गरिएको हो ।

शाब्दी भावना र प्रमाजस्तै करण, प्रकरण र दोषलाई पनि सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचा 'साधन'मा अन्तर्भुक्त गरिएको छ । यी तीनवटै अवयवहरू सञ्चारप्रक्रियाका अभिन्नतम अङ्ग हुन् र एकै प्रणालीका सहभागी तत्त्वहरूका हैसियतमा यिनले सञ्चारको ढाँचाका अन्य तत्त्वहरूमाथि प्रत्यक्ष एवं निर्णायक प्रभाव पार्छन् । 'करण'बिना भावकहरूबीच 'प्रमा'को साझेदारी नै हुँदैन भने 'प्रकरण' नबुझी एवं 'दोष' परिहार नगरी 'प्रमा'को बोध हुन सक्दैन वा अपसञ्चार हुन्छ ।

कुनै एक भावकले प्रेषक हैसियतमा अभिधान गरेको सूचना (प्रमा) निज भावकद्वारा प्रापकका रूपमा लक्ष्य गरिएको अर्को भावकसम्म पुग्नका लागि केही माध्यमको आवश्यकता पर्छ । एक भावकद्वारा अभिधानित 'प्रमा' अर्को भावकसम्म पुग्दा प्रयुक्त हुने माध्यम अभिधानित सूचनाको प्रकृति अनुसार श्रव्य, दृश्य, स्पृश्य, नस्य र रसात्मकमध्ये कुनै एक वा एकभन्दा बढी हुन सक्छन् । मीमांसाको ज्ञान सिद्धान्त एवं भावना सिद्धान्तका आधारमा के देखिन्छ भने यहाँ प्राकृतिक/भौतिक वस्तुहरूका साथै मानव शरीर, ज्ञानेन्द्रिय र मनलाई समेत ज्ञानको सरणिका रूपमा स्वीकार गरिएको छ । आधुनिक प्राविधिक मिडियाबारे प्राचीन मीमांसा वाङ्मयमा उल्लेख नहुनु स्वाभाविकै हो । यद्यपि, आधारभूत रूपमा ज्ञानकरण (सरणि वा माध्यम) लाई निर्णायक कडीका रूपमा लिई विशद चिन्तन गरिएको तथ्यलाई आधार मानी वर्तमानमा अभिनिर्मित सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा आधुनिक प्राविधिक मिडियालाई अङ्गीकार गर्नु नै यथार्थपरक हुनेछ । तसर्थ, यस शोधका हकमा 'करण' भनी अभिहित गरिएको पदले आधुनिक सञ्चार विधामा सञ्चारप्रक्रियाको एक तत्त्वका रूपमा माध्यम/सरणि संज्ञाले जुन तत्त्वलाई जनाइएको छ, त्यसलाई सम्पूर्णतः प्रतिनिधित्व गर्ने मानिएको छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सञ्चारप्रक्रियामा नकारात्मक असर पार्ने सबै कुराहरूलाई यहाँ 'दोष' पदले अभिहित गरिएको छ । कुमारिल भट्टका चिन्तनका आलोकमा रूपरेखाङ्कित सञ्चारप्रक्रियाको एक तत्त्वका रूपमा अभिनिर्मित 'दोष' मीमांसा परम्परामा प्रयुक्त भइआएकै संज्ञा हो । मीमांसा वाङ्मयमा दोषबारे गहन चिन्तन गरिएको छ, जसबाट सञ्चारप्रक्रियामा दोषको विद्यमानताका अनेक कारणहरू हुने, जति बढी दोष भयो उति नै बढी दोषपूर्ण बोध हुने एवं भावकहरूबीच अपेक्षाकृत सफल सञ्चारका लागि दोषको निर्हरण/परिहार अनिवार्य हुने तथ्यहरू उजागर हुन्छन् । भाट्ट-मीमांसा परम्परामा सञ्चारप्रक्रियामा दोषका रूपमा मनोवैज्ञानिक, सांस्कृतिक, वातावरणीय आदि पक्षहरूलाई खुट्ट्याइएको देखिन्छ । भाषागत वा अभिप्रायजन्य दोष, करणको कारणले हुने दोष, आत्मअभिव्यञ्जनमा समस्या, बोधमा वैभिन्य, अज्ञान आदिका कारणले समग्र ज्ञान-प्रक्रिया नै दोषपूर्ण हुने तथ्यप्रति मीमांसकहरू सुविज्ञ देखिन्छन् ।

'सन्दर्भ-सापेक्षता'को सिद्धान्तलाई स्थापित गर्नु मीमांसकहरूको विशेष उद्देश्य रहेकोबारे सविस्तार विमर्श भइसकेको छ । कुमारिल स्वयम्ले मानव कर्तृत्वका साथै स्थान, समय, भौतिक परिवेश, मनोसामाजिक परिप्रेक्ष्य आदिसमेतका आलोकमा मात्र बोध हुन सक्ने बताएका छन् भन्ने कुरा पनि सोही अध्यायमा प्रासंगिक स्थानमा उल्लेख भइसकेको छ । तसर्थ, सञ्चारप्रक्रियामा 'सन्दर्भ-सापेक्षता'को सिद्धान्तलाई आत्मसात् गरिएको छ । सञ्चारप्रक्रियामा साधनत्वेन मानिएको 'प्रकरण' मा भौतिक परिवेश, सामाजिक अवस्था, सांस्कृतिक पक्ष आदिजस्ता पक्षहरू रहेका हुन्छन् र ती सबैको समष्टिले सञ्चारप्रक्रियाको प्रणालीबद्ध संरचनामा अन्य तत्त्वहरूमाथि प्रत्यक्ष प्रभाव पार्छ ।

मीमांसादर्शनमा 'स्वतः प्रामाण्यवाद' अनुसार ज्ञानको प्रामाण्य स्वतः र अप्रमाण्य परतः मानिने हुनाले ज्ञानको साधन (ज्ञान-उत्पादन सामग्री वा ज्ञान-उत्पादक कारणहरू) को प्रामाणिकतामा जोड दिइन्छ भन्ने तथ्य अघिल्लो अध्यायमै

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सुविचारित छ । ज्ञानको साधन (ज्ञान-उत्पादन सामग्री वा ज्ञान-उत्पादक कारणहरू) दोषपूर्ण रहे भने तिनले दिने ज्ञान पनि दोषपूर्ण (अयथार्थ) हुन्छन् । अर्थात्, यथार्थ ज्ञानका लागि साधनको दोषरहिततालाई मीमांसा-मतमा अत्यन्त महत्त्व दिइएको छ ।

सामान्यीकरण हुँदा यसबाट के भन्न सकिन्छ भने सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा भावक, इतिकर्तव्यता र साधन सबै नै यथोचित् सुसम्बद्ध भएमा मात्र तिनीहरूका परस्परको सम्बन्धबाट सृजित प्रणालीको सही तवरले संरचना हुन्छ एवं उपर्युक्त प्रणालीको फलस्वरूप आर्थी भावनाको प्राप्ति-रूपी परिघटना सफलतापूर्वक घटित हुन्छ । साध्यका दृष्टिबिन्दुबाट नै कुनै पनि प्रक्रियाको सफलता वा असफलता मूल्याङ्कन गरिने हुनाले सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा पनि भावक, इतिकर्तव्यता र साधन सबै नै साध्यका सापेक्षमा नै हेरिन्छन् ।

(घ) साध्य

सञ्चारप्रक्रियाको मूल उद्देश्य, लक्ष्य प्राप्तव्यलाई नै 'साध्य' संज्ञाले अभिहित गरिएको हो । 'शाब्दी भावना'मा अपेक्षित कार्य-व्यापार वा कर्मानुष्ठान नै 'आर्थी भावना'बाट प्रवृत्त हुने कारणले मीमांसाको भावना सिद्धान्तमा 'आर्थी भावना'लाई 'शाब्दी भावना'को साध्यका रूपमा लिइएको हो । भावनालाई 'साध्यरूपिणी' भनिएको हुँदा 'आर्थी भावना' नै भावना-व्यापारको लक्ष्य मानिएको देखिन्छ । मीमांसा परम्परानुकूल नै भाट्ट-मीमांसा-दर्शनका आधारमा अभिनिर्मित सञ्चारप्रक्रियाको साध्यका रूपमा 'आर्थी भावना'लाई अङ्गीकार गरिएको हो । यसरी आर्थी भावना नै सामान्यतः भावनाप्रक्रियाको र विशेषतः भाट्ट-मीमांसा-दर्शनानुसार अभिनिर्मित सञ्चारप्रक्रियाको साध्यका रूपमा मानिएको छ ।

सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचाका चारवटा मुख्य-विषयहरूमा समाविष्ट ११ वटा तत्त्वहरूलाई समष्टिकृत

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

रूपमा लिँदा, भाट्ट-मीमांसा-दर्शनका आधारमा अभिनिर्मित सञ्चारसिद्धान्तमाझैं नै, निम्नानुसारको निष्कर्षमा पुगिन्छ : *सञ्चारप्रक्रिया भन्नाले त्यस्तो प्रणालीलाई बुझिन्छ – जसमा 'भावक'हरूले आफ्ना-आफ्ना 'शाब्दी-भावना'लाई 'अभिधान' क्रियाद्वारा व्यक्त गरी 'करण'का माध्यमबाट साझेदारी गरेका 'प्रमा'को 'बोध', उपर्युक्त प्रक्रियाका अन्य तत्त्वहरू ('दोष', 'प्रकरण' र 'जिज्ञासा') सँगको परस्परको सम्बन्धसमेतको फलस्वरूप, 'आर्थी भावना'का रूपमा गर्छन् ।*

कुमारिलका मतमा, भावना सदैव क्रिया (कर्म वा व्यापार) बाट व्यवहृत हुने कुरा हो र यसैमा भावनाको सार्थकता छ । मीमांसा परम्परामा भाव्यत्व, साध्यत्व र कर्मत्वलाई पर्यायवाची शब्दहरू मानिएका छन् । यसको तात्पर्य के हो भने भाट्ट-मीमांसा दृष्टिकोणअनुसारको सञ्चार सधैं सोद्देश्य हुन्छ । उपर्युक्त उद्देश्यलाई वैदिक सन्दर्भमा 'चोदना' भनी मानिएको छ र त्यसको सार्थकतालाई 'आर्थी भावना'ले प्रकट गर्छ । प्रेरणामूलक शाब्दी भावनाअनुरूप नै यस्तो आर्थी भावना प्रवर्तित हुनुलाई वैदिक एवं लौकिक दुवै परिप्रेक्ष्यमा 'भावनाप्रक्रिया'को सफलता मानिन्छ । त्यसैले सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा पनि सञ्चारप्रक्रियाको लक्ष्य वा साध्यका रूपमा 'आर्थी भावना'लाई मानिएको हो । यस पृष्ठभूमिमा भाट्ट-मीमांसा दृष्टिकोणअनुसारको सञ्चार सधैं सोद्देश्य हुन्छ भनी भावकहरूको इतिकर्तव्यता सदैव उपर्युक्त 'आर्थी भावना'को प्राप्तितर्फ नै लक्ष्यित हुनु पर्छ भन्ने निर्देश गरिएको हो ।

४.४ सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचा : विमर्शात्मक उपादान

सञ्चारढाँचाले सञ्चारका तत्त्वहरू कसरी अन्तर्सम्बन्धित भई समष्टिकृत प्रणालीमा अन्तरक्रिया गर्छन् भन्ने प्रष्ट्याउनु पर्ने मान्यतालाई ख्याल राख्दा सञ्चारढाँचाको परिप्रेक्ष्यमा सञ्चारप्रक्रियाका तत्त्वहरू एवं तिनका परस्परको सम्बन्ध नै आधार हुन् भन्नु पर्ने हुन्छ । भाट्ट-मीमांसा-

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

दर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियाका ११ वटा तत्त्वहरू अभिनिर्मित भई तिनका परस्परको सम्बन्धको क्रमागत (systematic) अवस्थिति एवं त्यसको परिणामरूपी परिघटनाबारेको विवक्षा (abstraction) पनि भइसकेको छ । यस खण्डमा सञ्चारको सिद्धान्तीकरण एवं भाट्ट-मीमांसा ढाँचाको अभिनिर्माणसमेतका आधारमा चारवटा विषयमा विमर्शात्मक उपादान गरिएको छ ।

४.४.१ आन्तरिक सञ्चारको प्राधान्य

सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचाले मूलतः अन्तर्व्यक्ति सञ्चार (interperonnal communication) लाई व्याख्या गर्दछ । यद्यपि यस ढाँचाको थप सामान्यीकरणबाट अन्य तहका सञ्चारको व्याख्यासमेत गर्न सकिन्छ, मेरो विद्यावारिधि शोधप्रबन्धको दायरामा विकसित ढाँचा भने अन्तर्व्यक्ति सञ्चारलाई नै ध्यानमा राखी अभिनिर्मित छ । अन्तर्व्यक्ति सञ्चारमा सहभागी दुई पक्षले आफू स्वयम्भित्र आन्तरिक सञ्चार (intrapersonal communication) गरिरहेका हुन्छन् भन्ने तथ्य यहाँनेर महत्त्वपूर्ण हुन आउँछ । भाट्ट-मीमांसा ढाँचाअनुरूपको अन्तर्व्यक्ति सञ्चारमा सहभागी कर्ताहरूले आफू स्वयम्भित्र सम्पन्न गर्ने सञ्चार अर्थात् आन्तरिक सञ्चारको आधारभूत एवं प्राथमिक स्थान देखिन्छ।

सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा आन्तरिक सञ्चारलाई विशेष महत्त्व दिनुका समुचित कारणहरू छन् । पहिलो, भट्ट-परम्पराको मान (प्रमाण) र मेय (प्रमेय) सम्बन्धी विमर्शबाट ज्ञात भइसकेको छ कि ज्ञान-प्रक्रियामा इन्द्रिय र मनका साथै आत्मा पनि संलग्न छ र आत्मा नै सबैको विभु हो । अनि, भावना सिद्धान्तसम्बन्धी विवेचनाबाट प्रष्टिइसकेको छ कि मीमांसामतमा 'भावना' लाई *मानसिक व्यापार* मानिएको छ । त्यसैगरी, यसै अध्यायमा माथि गरिएको परिचर्चामा सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा चारवटा मुख्य-विषयहरूमध्ये एकका रूपमा जुन 'इतिकर्तव्यता'लाई समावेश गरिएको छ, त्यसका तीनैवटा अवयवहरू (अभिधान, बोध र

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

जिज्ञासा) मा *मानसिक व्यापार* नै केन्द्रीय रहेको छ । यी कारणहरूले सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा आन्तरिक सञ्चारको प्राधान्यलाई स्थापित गर्छन् ।

यहाँनेर उल्लेखनीय कुरा के छ भने समूह सञ्चार, सांगठनिक सञ्चार र आमसञ्चार पनि आन्तरिक वा अन्तर्निहित सञ्चार एवं अन्तर्व्यक्ति सञ्चारकै जगमा प्रतिष्ठित छन् । सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा अन्तर्व्यक्ति सञ्चार र आन्तरिक वा अन्तर्निहित सञ्चारलाई नै मुख्य विषय-वस्तु बनाइएको भएतापनि यस ढाँचाको दायरालाई विस्तार गर्न सकिन्छ । उपर्युक्त विस्तृतिका लागि मीमांसा वाङ्मयको थप अध्ययन अपेक्षित छ ।

४.४.२ भावकहरूको परस्परको सम्बन्ध

सञ्चारप्रक्रियामा दुई पक्षको सहभागिता सदैव अपेक्षित हुने तथ्य मीमांसादर्शनका सूत्रकार, भाष्यकार र वार्तिककार सबैको साक्ष्यबाट स्थापित भइसकेको छ । मीमांसादर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियामा भावकद्वयले गतिमान् तवरले अभिधान र बोध दुवै कार्य-व्यापार सम्पन्न गरिरहेका हुन्छन् भन्नेबारे पनि यथास्थानमा विचार गरिसकिएको छ । 'भावना' क्रियार्थक भएको मीमांसा मान्यतामा भावकहरूको क्रियाशीलतालाई सदैव अङ्गीकार गरिएकोले सञ्चारप्रक्रियामा प्रेषकको भूमिकामा रहेको बेलामा जस्तै प्रापकको भूमिकामा रहेको बेलामा पनि भावकहरू सक्रिय सहभागी हुने मानिएको एवं प्रेषकको एकल-सक्रियता हुनै नसक्ने तथ्य पनि प्रकाशित नै छ । सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा भावकहरूको परस्परको सम्बन्धबारे विश्लेषण गर्दा उपर्युक्त तथ्यहरू त विचारणीय छन् नै, साथमा लौकिक/सामाजिक व्यवहारमा यसलाई कसरी व्यवहृत गरिएको छ भन्ने पक्ष पनि ख्याल राख्नै पर्ने हुन्छ ।

हिन्दूसमाज जात, वर्ग, सम्प्रदाय, भाषा, रीतिथिति आदिका जटिल पारस्परिक सम्बन्धहरूको समष्टिकृत संरचना

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भएकाले यहाँ व्यक्तिहरूका बीचको सम्बन्ध पनि सहजै परिभाषित गर्न नसकिने, मिश्रित एवं जटिल हुन्छ । यसबाट सञ्चारका लागि जुन सामाजिक परिवेश तयार हुन्छ, त्यसमा सञ्चारकर्ताहरूबीचको सम्बन्ध असममित (asymmetrical) एवं सोपानबद्ध (hierarchical) प्रकृतिको हुन जाने सम्भावनालाई ख्याल राख्नै पर्ने हुन्छ र यसको प्रत्यक्ष असर सञ्चार-व्यवहारमा पनि अवश्य पर्छ (अधिकारी, वि.सं. २०६०, सन् २००९, वि.सं. २०६८क, तिरुमलाई, सन् २००६, मजुमदार, सन् १९५८, यादव, सन् १९९८) । तसर्थ, सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा भावकहरूको परस्परको सम्बन्ध पनि ती भावकहरूको लौकिक/सामाजिक हैसियतको परस्पराकांक्षाबाट निर्देशित एवं निर्धारित हुने मान्नु नै यथार्थपरक हुन्छ ।

भावकहरूको परस्परको सम्बन्ध तिनीहरूको लौकिक/सामाजिक हैसियतको परस्पराकांक्षाबाट निर्देशित एवं निर्धारित हुन्छन् भन्नुको तात्पर्य के हो भने, यदि भावकहरू समान लौकिक/सामाजिक हैसियतका छन् भने तिनीहरूका परस्परको सम्बन्ध पनि सममित (symmetrical) एवं अन्योन्य (reciprocal) हुन्छ । तर यदि उनीहरूका बीचमा असममित (asymmetrical) एवं सोपानबद्ध (hierarchical) लौकिक/सामाजिक सम्बन्ध छ भने सञ्चारप्रक्रियामा पनि त्यसको प्रत्यक्ष प्रभाव पर्छ । यसरी, भावकहरू (सञ्चारकर्ताहरू) बीचको परस्परको सम्बन्धलाई एउटै सामान्यीकृत नियमले व्याख्या गर्न सकिँदैन भन्ने निष्कर्षमा पुगिन्छ । गुरु-शिष्य-सम्बन्धजस्ता अवस्थामा सञ्चारप्रक्रिया असममित (asymmetrical) एवं सोपानबद्ध (hierarchical) हुन्छ[६९] भने समान सामाजिक हैसियत भएका भावकहरूबीचको

---

[६९] वैदिक हिन्दू परम्परामा गुरुसम्वन्धी अवधारणाको थप परिचर्चाका लागि द्रष्टव्य :– गौतम, वि.सं. २०६६, पौडेल, वि.सं. २०६४ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सञ्चारमा भने पारस्परिक साहचर्य हुन्छ । *शुक्लयजुर्वेद*मा 'मित्रस्य चक्षुषा समीक्षामहे' (हामी मित्रको दृष्टिबाट संसारलाई हेरौँ) भन्नुको तात्पर्य यहाँनेर सान्दर्भिक छ (सुमन, सन् १९९९) ।

४.४.३ सञ्चारप्रक्रिया : सोद्देश्य एवं क्रियार्थक प्रक्रिया

मीमांसादर्शनका सूत्रकार, भाष्यकार र वार्तिककार सबैले सञ्चारप्रक्रियामा दुई पक्षको सहभागितालाई मान्नुका साथै मानव वक्तृत्व सदैव सोद्देश्य हुने बताएका छन् । मीमांसासूत्र ("नित्यस्तु स्याद्दर्शनस्य परार्थत्वात् ।"), शाबरभाष्य ("दर्शनस्य परार्थत्वात् । दर्शनमुच्चारणं, तत्परार्थम्, परमर्थम् प्रत्याययितुम् ।") एवं *श्लोकवार्तिक*का प्रमाण लिँदै यसबारे विमर्श गरिसकिएको छ । भावना सिद्धान्तको पर्यालोचनबाट यस्तो उद्देश्य जहिले पनि क्रियार्थक हुन्छ भन्ने पनि उजागर भइसकेको छ, जसअनुसार शाब्दी भावनामा निहित प्रेरणाअनुरूप नै आर्थी भावनामा साध्यत्व मानिने हुनाले सञ्चारको फलस्वरूप कुनै आर्थी-भावक कुनै 'भावना' (क्रियार्थक) मा प्रवृत्त हुने अपेक्षा राखिन्छ । यसरी, सोद्देश्यता एवं क्रियार्थकता सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचाका अनिवार्य विशेषताहरू हुन् भन्ने देखिन्छ ।

सोद्देश्यता एवं क्रियार्थकतालाई सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचाका अनिवार्य विशेषताहरू मानिएपछि यहाँनेर के उल्लेख्य छ भने सञ्चारको उद्देश्य र त्यसबाट आकांक्षित क्रियालाई दुई सन्दर्भमा बुझ्नु पर्छ । सञ्चारको साध्य आर्थी भावना मानिएकाले कुनै पनि सञ्चारप्रक्रिया सोद्देश्य हुन्छ भन्नुको मतलब उक्त सञ्चारप्रक्रियाबाट आर्थी भावनाको प्राप्ति गर्ने उद्देश्य राखिएको हुन्छ भन्ने हो र आकांक्षित क्रिया पनि आर्थी भावनानुरूप निर्धारण हुने हो । अध्याय ३ मा उल्लेख भएझैँ, आर्थी भावनालाई सञ्चारप्रक्रियाको साध्य मानिनुको तात्पर्यलाई सीमित र बृहत् दुवै सन्दर्भमा बुझ्नु पर्छ । सीमित सन्दर्भमा, 'आर्थी भावना'ले एक अभिनिर्माणका रूपमा कुनै

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सञ्चारप्रक्रियामा भावकहरू स्वयम्द्वारा लक्षियत उद्देश्यानुसारको क्रियार्थकतालाई जनाउँछ। यहाँ सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचाको लक्ष्यका रूपमा साध्यत्वेन आर्थी भावनालाई अङ्गीकार गरी त्यसलाई विशेषतः लौकिक सञ्चारका परिप्रेक्ष्यमा भावकहरूबीचको सञ्चारबाट कुनै 'भावना' (क्रियार्थक) मा प्रवृत्त हुने उद्देश्यपरक परिघटनाका रूपमा यकीन गरिएको छ।

बृहत् सन्दर्भमा, 'आर्थी भावना'ले मीमांसादर्शनको परम्परामा पुरुषार्थ-चतुष्टय (धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष) सबैको प्राप्तिका लागि आकांक्षित कार्य-व्यापारको प्रवर्तनालाई समेट्छ। मीमांसादर्शनलगायतका वैदिक परम्पराका आस्तिक दर्शनहरूले जीवनका आधिभौतिक, आधिदैविक एवं आध्यात्मिक तीनैवटा आयामहरूलाई समेट्ने एवं पुरुषार्थ-चतुष्टय (धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष) को प्राप्ति गराउने मान्यता रहेको (अधिकारी, सन् २००७बी, सन् २०१०ए, सन् २०१०बी, बालासुब्रमनियन, सन् १९९०, मिश्र, सन् २००३, राधाकृष्णन्, सन् १९९८क, सन् १९९८ख, सिन्हा, सन् १९८७, सिन्हा, सन् २००७, हिरियन्ना, सन् १९५२, सन् १९९३) पृष्ठभूमिमा यसलाई मूल्याङ्कन गर्नु पर्ने हुन्छ। भारतवर्षीय (हिन्दू) जीवनमा आध्यात्मिक प्रयोजनको स्थान सदैव सर्वोपरि रहेको देखिन्छ। आध्यात्मिकसत्य नै परमसत्य हो भन्ने आर्य परम्परामा मानिएको देखिन्छ र यसैको प्रकाशमा जीवनको संस्कार गरिनुपर्दछ भन्ने विश्वास पनि रहिआएको छ (अरविन्द, सन् १९६८, पृ. १४९–१५०, राधाकृष्णन्, सन् १९९८क, पृ. २०, । भारतीय-संस्कृतिको अजेयता एवं अमर आधारशिला उसको आध्यात्मिकता हो भनिएको छ (प्रकाश, सन् १९६६, पृ. ५२)। भारतवर्षीय विवेकको यो प्रवृत्ति वेददेखि लिएर अर्वाचीन हिन्दूशास्त्रहरूमा समेत अटुट रूपमा शृङ्खलाबद्ध रहेको हामी पाउँछौं (राधाकृष्णन्, सन् १९९८क, पृ. ३७–३८)। हिन्दू संस्कृतिमा रहेको आध्यात्मिक चेतनाको प्रभाव शाब्दिक सञ्चारको हिन्दू अवधारणामा पनि पर्नु स्वाभाविकै हो। तर यो भौतिक जगत्बाट निरपेक्ष भने रहेको छैन। मीमांसाले

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

जागतिक यथार्थलाई जस्ताको तस्तै स्वीकार्ने विवेचना अगाडि नै भइसकेको छ । उपर्युक्त अनुसार, मीमांसा-सञ्चार-अवधारणाको निर्माण भौतिक एवम् आध्यात्मिक दुवै सत्यको सुसंयोजन भएर नै हुनु स्वाभाविकै हो । हिन्दू दृष्टिकोणको उपर्युक्त मौलिकतालाई सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचामा पनि रहनु अपरिहार्य हुन आउँछ । तसर्थ, आधिभौतिक, आधिदैविक एवं आध्यात्मिक सबै पक्षहरूलाई समन्वित गर्दा *मानसिक व्यापार*का रूपमा आर्थी भावनाले पुरुषार्थ-चतुष्टय (धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष)का लागि आकांक्षित समग्र इतिकर्तव्यतालाई आत्मसात् गर्छ ।

४.४.४ सञ्चारप्रक्रियाको संरचना

अघिल्लो अध्यायमा चर्चा गरिएको थियो कि कुनै पनि ज्ञान प्रक्रियालाई एकोहोरो वा रेखीय प्रवाहका रूपमा हेर्नु भाट्ट-मीमांसादर्शनका दृष्टिकोणबाट यथार्थपरक हुँदैन । कुमारिल भट्टले *श्लोकवार्तिक*मा वक्ता र श्रोता अदला-बदली हुने स्थिति भनी मानेका छन् भने सोही ग्रन्थमै मीमांसासूत्र १।१।३ र १।१।५ को व्याख्याका लागि कुमारिलद्वारा गरिएको विवेचनाबाट पनि उनी ज्ञानको एकोहोरो प्रवाहमा विश्वास राख्दैनन् भन्ने तथ्य नै उजागर हुन्छ । सोही तथ्यअनुरूप नै 'जिज्ञासा'लाई सञ्चारको एक अभिन्न तत्त्वको रूपमा अङ्गीकार गरिएको हो, जसले भाट्ट-मीमांसा-दर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियामा 'भावक'हरूको एककालिक् एवं गतिमान् पारस्परिक सम्बन्धको व्याख्या प्रस्तुत गर्नुका साथै 'भावना-व्यापार'को संरचनालाई अटुट बनाउँछ । तसर्थ, सञ्चारका तत्त्वहरू रेखीय नभई गैर-रेखीय संरचनामा अवयवित छन् भन्ने नै देखिन्छ ।

यसबाट प्रष्ट हुन आउँछ कि भाट्ट-मीमांसा-दर्शनानुसारको सञ्चारप्रक्रियाका तत्त्वहरूका परस्परको सम्बन्धबाट सृजित प्रणालीको अवधारणात्मक संरचना पनि निर्धारण भइसकेको छ, जुन गैर-रेखीय छ । तर, गैर-रेखीय संरचना पनि विभिन्न किसिमका हुन सक्ने भएकाले तीमध्ये

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

कुनचाहिँ संरचना उपयुक्त हुने हो भन्ने यकीन गर्न अझै बाँकी देखिन्छ । यसको निर्णयका लागि प्रमेयसम्बन्धी भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक चिन्तनबाट आधार मिल्नेछ ।

भाट्ट-मीमांसा परम्परामा द्रव्य, जाति, गुण, क्रिया र अभाव नामका पाँचवटा प्रमेयहरूलाई मान्यता दिइएको छ । कुमारिल-मतमा गरिएको द्रव्य-मीमांसा यहाँ विचारणीय छ । भाट्ट-मीमांसा मान्यतामा मानव शरीर पृथिवीकै स्वरूप हो । इन्द्रियहरूमध्ये घ्राणेन्द्रियलाई पृथिविको, रसनेन्द्रियलाई जलको, चक्षुरिन्द्रियलाई तेजको तथा त्वगिन्द्रियलाई वायुको स्वरूप मानिएको छ । अनि श्रोत्रेन्द्रियको सम्बन्ध दिक्सँग मानिएको छ र कर्ण-कुहरमा आकाशको उपस्थिति रहेको सिद्ध गरिएको छ । मनको पनि भौतिक व्याख्या मीमांसकहरूले गरेका छन् । यी साक्ष्यहरूले भाट्ट-मीमांसा-दर्शनले बाह्य जगत् र अन्तर्ज्ञानलाई पृथक् श्रेणी (category) नमानी एक-अर्काका परिपूरक मानेको देखाउँछन् । बाह्य यथार्थ र आभ्यन्तरिक ज्ञाततालाई समानतन्त्र मानेर मात्र कुमारिल भट्टको तत्त्वदर्शनको उपयुक्त व्याख्या हुन सम्भव छ ।

विभिन्न संस्कृतिमा दिक्, काल आदिबारे विभिन्न धारणाहरू हुन्छन् । आत्मारूपानन्द (सन् २००७, पृ. २५–२६) ले भनेझैं, मानिसका सबै अनुभव, चिन्तन तथा क्रियाकलापहरू कालभित्रै घटित हुन्छन् र सोही कारणले कालबारेका अवधारणाको मानिसमाथि गहन प्रभाव पर्छ । संस्कृतितः परिभाषित कालानुभूतिभित्र नै मानव जीवन अग्रसर हुने उनी बताउँछन् । जोसेफ, रेड्डी र सिर्ल-चटर्जी (सन् १९९०, पृ. ९) जोड दिन्छन् कि काल आफैँमा एक सामाजिक अभिनिर्माण हो । तसर्थ यो सदैव संस्कृति-सापेक्ष हुन्छ । सामाजिक अभिनिर्माण एवं संस्कृति-सापेक्ष भएकाले कालको असर बहुआयामी हुन्छ र दैनन्दिन व्यवहारदेखि मूल्यपद्धतिसम्म यसबाट प्रभावित हुन्छन् (पूर्ववत्, पिटर्स, सन् २००३) । तसर्थ, सञ्चारका अन्तर्वस्तु र सन्दर्भ दुवै नै कालसम्बन्धी दृष्टिकोणबाट प्रभावित हुन्छन् । यही कुरा दिक्का हकमा पनि लागू हुन्छ । वास्तवमा दिक् पनि

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सदैव संस्कृति-सापेक्ष हुन्छ भन्ने तथ्य अनुसन्धानबाट पुष्टि भइसकेको तथ्य हो (हल, सन् १९५९, सन् १९६६)।

समष्टिमा, दिक् र काल दुवै नै सापेक्ष अवधारणाहरू हुन् र यिनले मानव जीवनका आचार र विचार दुवैमा प्रभाव पार्छन् । मानव जीवनमा अवधारणा र आचरण दुवै आयाममा काल र दिक्विषयक अवधारणाहरूको सोझो असर हुने भएकाले सञ्चारका अवधारणा र क्रियाकलाप दुवै नै काल र दिक्प्रतिका दृष्टिकोणबाट प्रभावित हुन्छन् । सञ्चारसिद्धान्त एवं ढाँचाले सञ्चार आचार र विचारलाई नै आफ्ना विषय-वस्तुका रूपमा अङ्गीकार गर्ने भएकाले तिनको रूपरेखांकनमा पनि काल र दिक्को सापेक्षता अपेक्षित हुनु स्वाभाविकै हो ।

हिन्दू मान्यतामा काललाई चक्रवत् मानिएको छ (आत्मारूपानन्द, सन् २००७, पृ. २५–२६, चटर्जी र दत्त, सन् २००७, पृ. २३, जयराम, मिति अनुल्लेखित, मिश्र, सन् २००८, पृ. २५) । यसको अर्थ के हो भने, कालको कुनै प्रारम्भ बिन्दु हुँदैन र कुनै अन्त्य बिन्दु पनि हुँदैन, यो त नित्य चक्रवत् प्रक्रिया हो । सृष्टि र प्रलय, चतुर्युग (सत्य-त्रेता-द्वापर-कलि), संवत्सर, ऋतु, मास, सप्ताहका दिनहरूलगायत सबैको चक्रवत् पुनरावृत्ति मानिएको छ हिन्दू संस्कृतिमा । भाट्ट-मीमांसामतमा काललाई सबैको आधार, विभु एवं एक मानिएको र व्यवहार-सहजताका लागि औपाधिक भिन्नता व्यवहृत भएको एवं वर्तमान समयअनुसार नै भूत र भविष्यत्को कल्पना गरिने मानिएको प्रष्ट भइसकेको छ । यसरी, कालको कुनै प्रारम्भ बिन्दु हुँदैन र कुनै अन्त्य बिन्दु पनि हुँदैन, यो त नित्य चक्रवत् प्रक्रिया हो भन्नु नै भाट्ट-मीमांसामत-सम्मत देखिन्छ ।[७०]

---

[७०] तुलनीय :– पश्चिमा संस्कृतिमा काललाई रेखीय मानिन्छ (आत्मरूपानन्द, सन् २००७, पृ. २५) र कालप्रतिको हेराइमा भविष्योन्मुखता देखिन्छ (पृ. ३१) भने चिनीया संस्कृतिमा यसलाई अरेखीय मानी इतिहास चक्रवत् विकास हुने मानिन्छ (यिन र माइक, सन् २००८, पृ. ३६) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

दिक्का परिप्रेक्ष्यमा आत्मारूपानन्द (सन् २००७) ले भौतिक र मानसिक दुई प्रकारका स्वरूपबारे चर्चा गर्दै हिन्दू संस्कृतिमा आभ्यन्तरिक दिक्को मान्यता रहेको एवं यसले आभ्यन्तरिक गुरुत्वको केन्द्रको अनुभूति आत्मसात् गराउने विश्लेषण गरेका छन् (पृ. ३४)।[७१] भाट्ट-मीमांसा मान्यतामा पृथिवी, जल, तेज, वायु, दिक्, आकाश आदिलाई बाह्य पदार्थ र मानव शरीरस्थ दुवै मानिएकोले यसबाट 'यत् पिण्डे तत् ब्रह्माण्डे' भन्ने कहावतलाई नै सार्थक पारिएको देखिन्छ। यसले पनि मानव र दिक्को परस्परको सम्बन्ध चक्रवत् नै मानिएको तात्पर्यमा पुगिन्छ।[७२]

यसअघि नै (अध्याय ३ मा) परिचर्चा भइसकेको छ कि भाट्ट-मीमांसा परम्परामा दिक् र काल दुवै नै प्रत्यक्ष ज्ञानका विषय मानिएका छन् एवं तिनका हकमा पनि बाह्य यथार्थ र आभ्यन्तरिक ज्ञाततालाई परिपूरक मानिएको छ । भाट्ट-मीमांसामतानुसारको बाह्य जगत् र अन्तर्ज्ञानको परस्परको सम्बन्धलाई ज्यामितीय स्वरूपमा हेर्ने हो भने ती चक्रीय संरचनाका अवयवका रूपमा देखिन्छन् । भाट्टमतमा दिक् र काल (समय) सम्बन्धी जुन मान्यता स्थिर गरिएका छन्, तिनले पनि चक्रीय संरचनाको विवक्षालाई नै पुष्टि गर्छन्। कुमारिलको प्रमेय-मीमांसाको यो निष्कर्ष सञ्चारप्रक्रियाका सन्दर्भमा सामान्यीकरण हुन्छ, किनभने सञ्चारप्रक्रिया सदैव दिक् र कालकै अन्तर्वर्ती हुन्छ । वास्तवमा भाट्ट-मीमांसा दृष्टिकोणले सञ्चारलाई दिक् र काल दुवैका सापेक्षतामा निरन्तर प्रवाहमान

---

[७१] तुलनीय :– पश्चिमा संस्कृतिमा काल भविष्योन्मुख भएजस्तै दिक्लाई बाह्य मानिएको छ (आभ्यन्तरिक होइन) (आत्मरूपानन्द, सन् २००७, पृ. ३१)।

[७२] हफम्यान (सन् १९९९) ले ज्यामितीय स्वरूपहरूलाई दिक्का प्रतिरूप/प्रकटितरूप मान्दै दिक्सम्बन्धी मान्यताले कसरी भवन, उपासनास्थल, स्मारकस्थल आदिको संरचनात्मक स्वरूप निर्माणमा समेत प्रभाव पार्छ भन्नेबारे विश्लेषण गरेका छन्।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

शृङ्खला मान्नु पर्ने नै देखाउँछ एवं चाक्षुष-संरचनाका हिसाबले सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचाको संरचना चक्रवत् हुने निष्कर्षमा पुगिन्छ ।

यसरी, सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचाले मूलतः आन्तरिक वा अन्तर्निहित सञ्चार र अन्तर्व्यक्ति सञ्चार आफ्नो मुख्य विषय बनाएको छ । भावकहरू (सञ्चारकर्ताहरू) बीचको परस्परको सम्बन्धलाई एउटै सामान्यीकृत नियमले व्याख्या गर्न सकिँदैन । गुरु-शिष्य-सम्बन्धजस्ता अवस्थामा सञ्चारप्रक्रिया असममित (asymmetrical) एवं सोपानबद्ध (hierarchical) हुन्छ । समान सामाजिक हैसियत भएका भावकहरूबीचको सञ्चारमा भने पारस्परिक साहचर्य हुन्छ । सञ्चार सधैँ सोद्देश्य मानिन्छ । शाब्दी भावनामा निहित प्रेरणाअनुरूप नै आर्थी भावनामा साध्यत्व मानिने हुनाले सञ्चारको फलस्वरूप कुनै आर्थी-भावक कुनै 'भावना' (क्रियार्थक) मा प्रवृत्त हुने अपेक्षा राखिन्छ । कर्म नै मीमांसा दर्शनको चुरो कुरो हो भन्ने भनाइ यहाँनेर स्मरणीय छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सन्दर्भ-सामग्री

अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६० । हिन्दूअवधारणामा सञ्चारप्रक्रिया । स्नातकोत्तर शोधपत्र । पूर्वाञ्चल विश्वविद्यालय ।

अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६१ । हिन्दू सञ्चारसिद्धान्त : एक अध्ययन । *बहा: जर्नल, १,* पृ. २५–४३ ।

अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६२ । *मीमांसादर्शन निर्देशन* । काठमाडौं : प्रशान्ति पुस्तक भण्डार ।

अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६३ । सञ्चारको हिन्दूअवधारणात्मक अध्ययन । *सञ्चार शोध र मिडिया पर्यवेक्षण* (पृ. ९३–१३८) । काठमाडौं : प्रशान्ति पुस्तक भण्डार ।

अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६६ । *आमसञ्चार र पत्रकारिता : सञ्चार, मिडिया र पत्रकारिताको समष्टि अध्ययन* । काठमाडौं : प्रशान्ति प्रकाशन ।

अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६७ । सहृदयता दर्शनको प्राक्कथन । *स्टुडेन्ट्स् कन्सेप्ट्, १५,* २३–२६ ।

अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६८क । *सञ्चार मीमांसा* । काठमाडौं : मिडिया एजुकेटर्स् एसोसिएसन अफ् नेपाल ।

अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६८ख । सञ्चार र दर्शन : वैदिक हिन्दू सन्दर्भ । *दर्शन-दृष्टि, १*(१), ३२–३७ ।

अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६८ग । विकास सञ्चार : समष्टिकृत दृष्टिकोण । *स्वशासन, ३७,* १–९ ।

अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६८घ । वैदिक परम्परा, मीमांसा दर्शन र कुमारिल भट्ट । *स्टुडेन्ट्स् कन्सेप्ट्, १८,* १२–१४ ।

अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६९क । भाट्ट-मीमांसा दर्शनको सान्दर्भिकता : आधुनिक सञ्चारशास्त्रीय परिप्रेक्ष्य । *दर्शन-दृष्टि, १*(२), ३–४, ३३ ।

अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६९ख । मीमांसा दर्शनको भावना सिद्धान्त । *मधुपर्क, ४५*(६), ३४–३७ ।

अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६९ग । सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक अध्ययन (विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध) ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

वसन्तपुर, काठमाडौं : नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय अनुसन्धान केन्द्र ।

अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०६९घ । मीमांसा-दार्शनिक सञ्चार-सिद्धान्तीकरण र आर्थी भावना । दर्शन-दृष्टि, २(१), ३६–३७ ।

अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०७० । सञ्चारप्रक्रियाका तत्त्वहरु : भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक दृष्टिकोण । दर्शन-दृष्टि, २(२), ५४–६१ ।

अधिकारी, निर्मलमणि । वि.सं. २०७१ । सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा ढाँचा । दर्शन-दृष्टि, ३(१), ४६–५२ ।

अधिकारी, रुद्रमणि । वि.सं. २०१८ । *हिन्दू-धर्म मर्म-विचार* । तनहुं : जुक्तराज शाही ठकुरी ।

अधिकारी, रुद्रमणि । वि.सं. २०२९ । *संक्षिप्त साङ्ग-श्रुति परिचय* । पोखरा : लक्ष्मी प्रेस ।

अरविन्द । सन् १९६८ । *भारतीय संस्कृति के आधार* । अनु. जगन्नाथ वेदालंकार, चन्द्रदी त्रिपाठी । पांडिचेरी : श्री अरविन्द सोसायटी ।

अरविन्द । सन् २००३ । *वेद-रहस्य (उत्तरार्द्ध)* । अनु. जगन्नाथ वेदालंकार, धर्मवीर वेदालंकार । पांडिचेरी : श्री अरविन्द आश्रम प्रकाशन विभाग ।

अरविन्द । सन् २००९ । *वेद-रहस्य (पूर्वार्द्ध)* । अनु. अभयदेव विद्यालङ्कार, जगन्नाथ वेदालंकार । पांडिचेरी : श्री अरविन्द आश्रम प्रकाशन विभाग ।

आयोदधौम्य । वि.सं. २०५७ । *आस्थाको शान्ति-युद्ध* । विराटनगर नेपाली भाषा-*संस्कृति परिषद्* ।

आयोदधौम्य । वि.सं. २०६०, कार्तिक ८ । खोई हाम्रो सञ्चार अवधारणा ? *स्पेसटाइम दैनिक,* पृ. ६ ।

आयोदधौम्य । वि.सं. २०६०, मंसिर ६ । भट्टनायक र साधारणीकरणको पुनरुद्धार । *स्पेसटाइम दैनिक,* पृ. ६ ।

उपाध्याय, केशवप्रसाद । वि.सं. २०६१ । *पूर्वीय साहित्यसिद्धान्त* । काठमाडौं : साझा प्रकाशन ।

करपात्री, स्वामी । सन् १९५० । संस्कृति विमर्श । *कल्याण हिन्दू संस्कृति अंक,* पृ. ३५–३९ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

करपात्री, स्वामी । सन् १९९९ । वेद अनादि एवं नित्य हैं । *कल्याण वेद कथाङ्क*, पृ. ३८–३९ ।

कविराज, गोपीनाथ । सन् १९८४ । *भारतीय साधनाकी धारा* । अनु. हंसकुमार तिवारी । पटना : विहार राष्ट्र भाषा परिषद् ।

किरण, उषा । सन् २००५ । *वैदिक साहित्य में संवाद : सैद्धान्तिक एवं प्रयोगात्मक विश्लेषण* । दिल्ली : नाग पब्लिसर्स ।

खेमका, राधेश्याम । सन् १९९९ । वेद कथाका वैशिष्ट्य : एक परिचय । *कल्याण वेद कथांक*, पृ. १४–२० ।

गान्धी, महात्मा । सन् २००१ । *हिन्दू धर्म क्या है ?* नयी दिल्ली : नेशनल बुक ट्रस्ट ।

गैरोला, वाचस्पति । सन् २००३ । *संस्कृत साहित्य का इतिहास* । वाराणसी : चौखम्वा विद्याभवन ।

गौतम, माधवराज । वि.सं. २०६५ । पौरस्त्यवाङ्मयमा वाणीचिन्तन । *ऋतम्भरा, १२*, ४६–६८ ।

गौतम, माधवराज । वि.सं. २०६६ । प्राच्यवाङ्मयमा गुरुतत्त्व । *ऋतम्भरा, १३*, २४–३६ ।

चटर्जी, वसन्तकुमार । सन् १९९९ । वैदिक कर्म और ब्रह्मज्ञान । *कल्याण वेद कथाङ्क*, पृ. ३३६–३३८ ।

जोशी, हरिशङ्कर । सन् १९६७ । *वैदिक योगसूत्र* । वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत सीरीज ।

ज्ञानी, शिवदत्त । सन् १९४४ । *भारतीय संस्कृति* । दिल्ली : राजकमल प्रकाशन ।

झा, नरेश । सन् १९९९ । वेदांगोंका परिचय । *कल्याण वेद कथांक*, पृ. १८२–१८८ ।

तीर्थ, दत्तयोगेश्वरदेव । सन् १९९९ । वेदवाङ्मय परिचय । *कल्याण वेद कथांक*, पृ. १४६–१४९ ।

त्रिपाठी, दुर्गादत्त । सन् १९५० । हिन्दू संस्कृतिका आधार । *कल्याण हिन्दू संस्कृति अंक*, पृ. २४४–२४९ ।

त्रिपाठी, मुकुन्दपति । सन् १९९९ । अनन्ता वै वेदाः । *कल्याण वेद कथाङ्क*, पृ. २६३–२६५ ।

त्रिवेदी, रामगोविन्द । सन् १९९९ । वैदिक साहित्यका परिचय 'कल्पसूत्र' । *कल्याण वेद कथाङ्क*, पृ. १८८–१९३ ।

दीक्षित, मदनमणि । वि.सं. २०४७ । *त्यो युग* । काठमाण्डौं : समीक्षा ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

देवराज, नन्द किशोर (सं.)। सन् २००२। *भारतीय दर्शन*। लखनउ : उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान।
न्यायतीर्थ, श्रीजीव। सन् १९५०। हिन्दू संस्कृति और स्वाधीनता। *कल्याण हिन्दू संस्कृति अंक*, पृ. १३८।
न्यौपाने, काशीनाथ। सन् १९९४क। *मीमांसा पदार्थ विज्ञानम्*। वाराणसी : दिलीप कुमार पब्लिशर्स।
न्यौपाने, काशीनाथ। सन् १९९४ख। पूर्वपीठिका। *मीमांसा पदार्थ विज्ञानम्*। वाराणसी : दिलीप कुमार पब्लिशर्स।
न्यौपाने, काशीनाथ। वि.सं. २०५६। *मीमांसातर्कभाषा*। काठमाडौं : जयतु संस्कृतम्।
पन्त, दिनेशराज। वि.सं. २०६५। सम्भाव्य र उपलब्धिमूलक अनुसन्धान–कार्यक्रमहरूको योजना। *ऋतम्भरा, १२*, ६९–७३।
पाण्डेय, कपिलदेव। सन् २००१क। *मीमांसान्यायप्रकाश विमर्श*। वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय।
पाण्डेय, कपिलदेव। सन् २००१ख। उपोद्घात। *मीमांसान्यायप्रकाश विमर्श*। वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय।
पाण्डेय, प्रियम्वदा कुमारी। सन् २००६। *भारतीय दर्शन : शब्द, अर्थ एवं सम्बन्ध*। दिल्ली : नाग पब्लिसर्स।
पोखरेल, भानुभक्त। वि.सं. २०५९। *सिद्धान्त र साहित्य*। काठमाडौं : साझा प्रकाशन।
पौडेल, देवराज। वि.सं. २०५८। प्रस्तावना। *आपस्तम्ब धर्मसूत्र*। काठमाडौं : नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान।
पौडेल, रामचन्द्र। वि.सं. २०६४। गुरुकुलीय शिक्षा परम्परामा वैज्ञानिकता। *बोधि, १*(१), ७७–८१।
पौडेल, हेमनाथ। वि.सं. २०६५। शब्दार्थ–सम्बन्धबारेका मतहरू। *ऋतम्भरा, १२*, ११९–१२५।
प्रकाश, श्याम। सन् १९६६। *भारतीय कला एवं संस्कृति*। आगरा : रवीन्द्र प्रकाशन।
प्रपन्नाचार्य, स्वामी। वि.सं. २०६०। *वेदमा के छ ?* काठमाडौं : साझा प्रकाशन।
ब्यूलर, जार्ज। सन् १९६६। *भारतीय पुरालिपि शास्त्र*। दिल्ली : मोतीलाल बनारसीदास।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भगवद्दत्त । सन् १९५० । आर्य-वाङ्मय । *कल्याण,* २४(१), २५०–२५५ ।
भट्टराय, चूडानाथ । वि.सं. २०३१ । *मीमांसा मयूख* । काठमाडौं : नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।
भट्टराय, चूडानाथ । वि.सं. २०३५ । *पशुपति प्रत्यभिज्ञा* । काठमाडौं : नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।
भारतीतीर्थ, शङ्कराचार्य स्वामी । सन् १९९९ । अपौरुषेय वेदोक्त श्रेयस्कर मार्ग । *कल्याण वेद कथांक,* पृ. ८३–८६ ।
महादेवन्, टी.एम.पी. । सन् १९९९ । *शङ्कराचार्य* । अनु. सुमंगल प्रकाश । नयी दिल्ली : नेशनल बुक ट्रस्ट ।
मिश्र, उमेश । सन् २००३ । *भारतीय दर्शन* । लखनउ : उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान ।
मिश्र, गङ्गाधार । सन् २००५ । *श्रीमत्कृष्णयज्वप्रणीता मीमांसा परिभाषा* । वाराणसी : चौखम्भा पब्लिशर्स ।
मिश्र, जयमन्त । सन् १९९९ । व्यूत्पत्ति-मूलक वेद-शब्दार्थ । *कल्याण वेद कथांक,* पृ. २१५–२१६ ।
मिश्र, पार्थसारथि । सन् १९१५ । *शास्त्रदीपिका* । बम्बई : निर्णयसागर प्रेस ।
मिश्र, युगलकिशोर । सन् १९९९ । वेदस्वरूप । *कल्याण वेद कथांक,* पृ. १५०–१५६ ।
मिश्र, श्रीकिशोर । सन् १९९९ । वैदिक वाङ्मयका शास्त्रीय स्वरूप । *कल्याण वेद कथांक,* पृ. १५७–१६२ ।
मिश्र, लालविहारी । सन् १९९९ । ब्रह्मस्वरूप वेद । *कल्याण वेद कथांक,* पृ. १४३–१४५ ।
योगीन्द्रानन्द, स्वामी । सन् १९९६ । *नारायणद्वयी प्रणीतः मानमेयोदयः* । वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन ।
राधाकृष्णन् । सन् १९९८क । *भारतीय दर्शन* (भाग १) । अनु. नन्दकिशोर गोभिल । दिल्ली : राजपाल एण्ड सन्ज ।
राधाकृष्णन् । सन् १९९८ख । *भारतीय दर्शन* (भाग २) । अनु. नन्दकिशोर गोभिल । दिल्ली : राजपाल एण्ड सन्ज ।
विद्यालङ्कार, सत्यकेतु । सन् २००१ । *प्राचीन भारतकी शासन पद्धति और राजशास्त्र* । नईदिल्ली : श्री सरस्वती सदन ।
शर्मा आचार्य, श्रीराम । सन् १९६४ । *मीमांसादर्शन* । बरेली : संस्कृति संस्थान ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

शर्मा, उमाशङ्कर । सन् १९९१क । *शाबरभाष्योपेतं मीमांसादर्शनम्* । वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन ।
शर्मा, उमाशङ्कर । सन् १९९१ख । भूमिका । *शाबरभाष्योपेतं मीमांसादर्शनम्* । वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन ।
शर्मा, गोपीकृष्ण । वि.सं. २०५६ । *संस्कृत साहित्यको रूपरेखा* । काठमाडौं : अभिनव प्रकाशन ।
शर्मा चतुर्वेदी, गिरिधर । सन् १९७२ । *वैदिक विज्ञान और भारतीय संस्कृति* । पटना : विहार राष्ट्रभाषा परिषद् ।
शर्मा, मनमोहनलाल । सन् १९६७ । *भारतीय संस्कृति और साहित्य* । अजमेर : चित्रगुप्त प्रकाशन ।
शर्मा, रघुनन्दन । सन् १९९० । *वैदिक सम्पत्ति* । पानीपत, हरयाणा : माता कलावती धर्मार्थ न्यास ।
शर्मा वाशिष्ठ, श्याम । सन् १९९९ । वेदों का स्वरूप और पारमार्थिक महत्त्व । *कल्याण वेद कथांक*, पृ. २३०–२३४ ।
शर्म्मा सिग्देल, सोमनाथ । वि.सं. २०५८ । *साहित्य प्रदीप* । काठमाडौं : विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।
शास्त्री, उदयवीर । सन् २००३ । *मीमांसादर्शनम्* । दिल्ली : विजयकुमार गोविन्दराम हासानन्द ।
शास्त्री, दयाशङ्कर । सन् २००८क । *लौगाक्षिभास्करकृतः अर्थसङ्ग्रहः* । वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन ।
शास्त्री, दयाशङ्कर । सन् २००८ख । भूमिका । *लौगाक्षिभास्करकृतः अर्थसङ्ग्रहः* । वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन ।
शास्त्री, प्रेमाचार्य । सन् १९९९ । वेदों की रचना किसने की ? *कल्याण वेद कथांक*, पृ. २२५–२२७ ।
शास्त्री, माधवाचार्य । सन् १९९९ । वेद शब्दका तात्पर्यार्थ क्या है ? *कल्याण वेद कथांक*, पृ. ७९–८१ ।
शास्त्री मुसलगाँवकर, गजानन । सन् १९९२ । *मीमांसादर्शनका विवेचनात्मक इतिहास* । वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन ।
शास्त्री मुसलगाँवकर, गजानन । सन् २००२ । मीमांसादर्शन । नन्द किशोर देवराज (सं.), *भारतीय दर्शन* (पृ. ४४७–४९१) । लखनउ : उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान ।
शास्त्री, रमाकान्त । सन् १९९८ । *वैदिक वाङ्मयका इतिहास* । वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

शास्त्री, वेदप्रकाश । सन् १९९९ । वेद और वेदव्यास । *कल्याण वेद कथाङ्क*, पृ. २६–२९ ।

शास्त्री, श्यामनारायण । सन् १९९९ । सभी शास्त्र वेदका ही अनुसरण करते हैं । *कल्याण वेद कथाङ्क*, पृ. २६७–२६९ ।

शास्त्री, सुब्रह्मण्यम् । सन् १९७७ । भूमिका । किशोरदास स्वामी (सं.), *महामहोपाध्यायश्रीमत्पार्थसारथिमिश्रप्रणीता शास्त्रदीपिका* । वाराणसी : साधुवेला संस्कृत महाविद्यालय ।

श्रोत्रिय, दशरथ । सन् १९५० । हिन्दू संस्कृति और सभ्यता । *कल्याण हिन्दू संस्कृति अंक*, पृ. २३७–२४० ।

सरस्वती, महर्षि दयानन्द । वि.सं. २०२९ । *सत्यार्थ-प्रकाश* । नई दिल्ली : दयानन्द संस्थान ।

सरस्वती, निश्चलानंद । सन् २०११ । *पत्रकारिता का धर्म* । भोपाल : माखनलाल चतुर्वेदी राष्ट्रीय पत्रकारिता एवं संचार विश्वविद्यालय ।

सरस्वती, विज्ञानानन्द । वि.सं. १९९९ । वेद रहस्य । *कल्याण वेद कथांक*, पृ. २१९–२२४ ।

सरस्वती, स्वामी ब्रह्मानन्द । सन् १९५० । हिन्दू संस्कृति । *कल्याण हिन्दू संस्कृति अंक*, पृ. २३–३२ ।

सरस्वती, स्वामी विद्यानन्द । सन् २००३ । भूमिका । उदयवीर शास्त्री, *मीमांसादर्शनम्* (पृ. ३–७) । दिल्ली : विजयकुमार गोविन्दराम हासानन्द ।

सिंह, भजन 'सिंह' । सन् १९६८ । *आर्यों का आदि निवास : मध्य हिमालय* । इलाहाबाद : रचना प्रकाशन ।

सिन्हा, हरेन्द्र प्रसाद । सन् २००७ । *भारतीय दर्शन की रूपरेखा* । दिल्ली : मोतीलाल बनारसीदास ।

सुमन, रामनाथ । सन् १९९९ । 'मित्रस्य चक्षुषा समीक्षामहे' । *कल्याण वेद कथांक*, पृ. ५०३–५०५ ।

सुवेदी, हंसपुरे । वि.सं. २०६० । *नेपाली लोकपद्य : परिचय-विवेचना* । काठमाडौं : नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

स्वामी, किशोरदास (सं.) । सन् १९७७ । *महामहोपाध्यायश्रीमत्पार्थसारथिमिश्रप्रणीता शास्त्रदीपिका* । वाराणसी : साधुवेला संस्कृत महाविद्यालय ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

हिन्दू संस्कृति और दर्शनशास्त्र । सन् १९५० । *कल्याण हिन्दू संस्कृति अंक,* पृ. २७४–२८९ ।

हिन्दू संस्कृति और वेद । सन् १९५० । *कल्याण हिन्दू संस्कृति अंक,* पृ. २६४–२७३ ।

Adhikary, N. M. (2007a). Sancharyoga: Verbal communication as a means for attaining moksha (M.Phil. Dissertation). Pokhara University, Nepal.

Adhikary, N. M. (2007b). Mimamsa-philosophy and mass media ethics. *Bodhi, 1*(1), 24-33.

Adhikary, N. M. (2008). The sadharanikaran model and Aristotle's model of communication: A comparative study. *Bodhi: An Interdisciplinary Journal, 2* (1), 268-289.

Adhikary, N. M. (2009). An introduction to sadharanikaran model of communication. *Bodhi: An Interdisciplinary Journal, 3*(1), 69-91.

Adhikary, N. M. (2010a). Communication and *moksha*-in-life. *Ritambhara: Journal of Nepal Sanskrit University Research Center, 14*, 183-195.

Adhikary, N. M. (2010b). *Sancharyoga:* Approaching communication as a *vidya* in Hindu orthodoxy. *China Media Research, 6*(3), 76-84.

Adhikary, N. M. (2010c). *Sahridayata* in communication. *Bodhi: An Interdisciplinary Journal, 4*(1), 150-160.

Adhikary, N. M. (2011). Theorizing communication: A model from Hinduism. In Y. B. Dura (Ed.), *MBM anthology of communication studies* (pp. 1-22). Kathmandu: Madan Bhandari Memorial College.

Adhikary, N. M. (2012a). Indigenous theorization of communication. *Rural Aurora, 1*, 172-181.

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

Adhikary, N. M. (2012b). Hindu teaching on conflict and peacemaking. In L. Marsden (Ed.), *Ashgate research companion on religion and conflict resolution* (pp. 85-104). Farnham, Surrey (UK): Ashgate Publishing.

Adhikary, N. M. (2013). Theory building through research: An exposition from a classical Sanskrit text. *China Media Research, 9*(3), 28-32.

Adhikary, N. M. (2014a). *Theory and Practice of Communication – Bharata Muni*. Bhopal: Makhanlal Chaturvedi National University of Journalism and Communication.

Adhikary, N. M. (2014b). Prospects of communication theory in South Asia: Re-orientation, Ferment and Prospects of Communication Theory in South Asia. *China Media Research, 10*(2), 24-28.

Alper, H. P. (Ed.), *Mantra*. Albany, NY: State University of New York Press.

Atmarupananda, S. (2007). Cultural presuppositions as determinants in experience: A comparison of some basic Indian and Western concepts. In The Ramakrishna Mission Institute of Culture, *Concepts of knowledge: East and West* (pp. 20-42). Kolkata.

Babbili, A. S. (2001). Culture, ethics, and burdens of history: Understanding the communication ethos of India. In S. R. Melkote and S. Rao (Eds.), *Critical issues in communication: Looking inward for answers* (pp. 144-176). New Delhi: Sage.

Balasubramanian, R. (1990). Advaita Vedanta: Its unity with other systems and its contemporary relevance. In The Ramakrishna Mission Institute

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

of Culture, *Indian philosophical systems* (pp. 15-34). Calcutta.

Bhatta, G. P. (1962). *Epistemology of the Bhatta school of Purva Mimamsa.* Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series.

Bhatta, K. (1983). *Slokavartika*. Trans. G. Jha. Delhi: Sri Satguru Publications.

Bhatta, K. (1998). *Tantravarttika*. Trans. G. Jha. Delhi: Pilgrims Books.

Bhattacharyya, H. (Ed.). (1993). *The cultural heritage of India: Vol. 3 The philosophies*. Calcutta: Ramakrishna Mission Institute of Culture.

Bhattacharyya, S. (1990). The Indian philosophical systems: Their basic unity and relevance today. In The Ramakrishna Mission Institute of Culture, *Indian philosophical systems* (pp. 1-14). Calcutta.

Chatterjee, S., and Datta, D. (2007). *An introduction to Indian philosophy.* New Delhi: Rupa & Co.

Chen, G.-M., and Starosta, W. J. (2003). Asian approaches to human communication: A dialogue. *Intercultural Communication Studies, 12*(1), 1-15.

Chennakesavan, S. (1991). *Concept of mind in Indian philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Clooney, F. X. (1992). Binding the text: Vedanta as philosophy and commentary. In J. R. Timm (Ed.), *Texts in context: Traditional hermeneutics in South Asia* (pp. 47-68). Albany, NY: State University of New York.

Dasgupta, S. N. (1969). *History of Indian philosophy.* Allahabad: Kitab Mahal.

Davis, L. (1988). Deep structure and communication. In W. Dissanayake (Ed.), *Communication theory:*

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

The Asian perspective (pp. 20-38). Singapore: AMIC.

Deshpande, G. T. (2009). *Indian poetics.* Mumbai: Popular Prakashan.

Dissanayake, W. (Ed.). (1988). *Communication theory: The Asian perspective.* Singapore: Asian Mass Communication Research and Information Center.

Gangal, A., & Hosterman, C. (1982). Toward an examination of the rhetoric of ancient India. *The Southern Speech Communication Journal, 47*(3), 277-291.

Gächter, O. (1990). *Hermeneutics and language in Purvamimamsa A study of Sabara Bhasya.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Ghosh, M., and Bhattacharya Chakrabarti, B. (Eds.). (2006). *Sabdapramana in Indian philosophy* . New Delhi: Northern Book Centre.

Hiriyanna, M. (1952). *Popular essays in Indian philosophy.* Mysore: Kavyalaya Publishers.

Hiriyanna, M. (1956). *Outlines of Indian philosophy.* London: George Allen and Unwin.

Hiriyanna, M. (1993). Philosophy of values. In In H. Bhattacharya (Ed.). *The cultural heritage of India, Vol. III, The Philosophies* (pp. 645-654). Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture.

Hiriyanna, M. (2005). *The essentials of Indian philosophy.* New Delhi: Motilal Banarasidass.

Jain, N. C. (1991). Worldview and cultural patterns of India. In L. A. Samovar and R. E. Porter (Eds.), *Intercultural communication: A reader* (6th ed., pp. 78-87). Belmont, CA: Wadsworth.

Jayaram, V. (n.d.). The concept of kala or time in Hinduism. Retrieved May 31, 2009 from

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

http://www.hinduwebsite.com/hinduism/h_time.asp
Jha, G. (1983). Introduction. *Slokavartika.* Delhi: Sri Satguru Publications.
Jha, U. (2002). *Mimamsa philosophy of language.* Delhi: Sri Satguru Publications.
Josi, Lakshmanasastri. (1996). *Critique of Hinduism and other religions*. Bombay: Popular Prakashan.
Kincaid, D. L. (Ed.) (1987). *Communication theory: Eastern and Western perspectives.* San Diego, CA: Academic Press.
Kirkwood, W. G. (1989). Truthfulness as a standard for speech in ancient India. *The Southern Communication Journal, 54*(3), 213-234.
Kirkwood, W. G. (1990). Shiva's dance at sundown: Implications of Indian aesthetics for poetics and rhetoric. *Text and Performance Quarterly, 10*(2), 93-110.
Kirkwood, W. G. (1997). Indian thought and the intrapersonal consequences of speaking: Implications for ethics in communication. In J. E. Aitken & L. J. Shedletsky (Eds.), *Intrapersonal communication processes* (pp. 220-226). Annandale, VA: Speech Communication Association.
Krishnananda, S. (1994). *A short history of religious and philosophic thought in India.* Shivanandanagar: Divine Life Society.
Lloyd, K. (2007). Rethinking rhetoric from an Indian perspective: Implications in the *Nyaya Sutra. Rhetoric Review, 26*(4), 365-384.
Lohia, S. P. (2004). Communication in the light of Indian wisdom. Retrieved May 30, 2009 from http://www.eng.vedanta.ru/library/prabuddha_bh

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

arata/communication_in_the_light_of_indian_wisdom_nov2004.php

Madhava-Vidyaranya. (n.d.). *Sankara digvijaya.* Chennai: Sri Ramakrishna Math.

Miike, Y. (2012). "Harmony without uniformity": An Asiacentric worldview and its communicative implications. In L. A. Samovar, R. E. Porter, & E. R. McDaniel (Eds.), *Intercultural communication: A reader* (13th ed., pp. 65-80). Boston, MA: Wadsworth Cengage Learning.

Mishra, G. (2006). Scope and limits of *sruti* as a *pramana*: Perspectives from Purva Mimamsa and Advaita Vedanta. In M. Ghosh and B. Bhattacharya Chakrabarti (Eds.), *Sabdapramana in Indian philosophy* (pp. 108-117). New Delhi: Northern Book Centre.

Misra, V. N. (2008). *Foundations of Indian aesthetics.* Gurgaon, Haryana: Shubhi Publications.

Mohanty, J. N. (2001). *Explorations in philosophy* (Vol. I). New Delhi: Oxford University Press.

Mukhopadhyay, P. K. (2000). Introduction. In K. Neupane, *Mimamsatarkabhasa* (pp. 14-79). Kathmandu: Jayatu Samskritam.

Murti, T. R. V. (1993). Rise of the philosophical schools. In H. Bhattacharya (Ed.). *The cultural heritage of India, Vol. III, The Philosophies* (pp. 27-40). Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture.

Oliver, R. T. (1971). *Communication and culture in ancient India and China.* Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Palit, P. (2004). *Basic principles of Indian philosophy of language*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Prasad, J. (1987). *History of Indian epistemology.* New Delhi: Munshiram Manoharlal.

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

Radhakrishnan, S. (2004a). *Indian philosophy (Vol. 1).* New Delhi: Oxford University Press.

Radhakrishnan, S. (2004b). *Indian philosophy (Vol. 2).* New Delhi: Oxford University Press.

Ramakrishna Mission Institute of Culture. (1990). *Indian philosophical systems*. Calcutta.

Saral, T. B. (1983). Hindu philosophy of communication. *Communication 8*(3), 47-58.

Saraswati, S. V. (2001). *Vedic concept of god.* Delhi: Vijayakumar Govindaram Hasananda.

Sen, P. K. (2006). Some alternative definitions of *sabdapramana*. In M. Ghosh and B. Bhattacharya Chakrabarti (Eds.), *Sabdapramana in Indian philosophy* (pp. 53-79). New Delhi: Northern Book Centre.

Shastri, B. (1995). *Mimamsa philosophy and Kumarila Bhatta.* New Delhi: Rastriya Sanskrit Sansthan.

Singh, J. (1990). *Verbal testimony in Indian philosophy.* Delhi: Parimal Publications.

Sinha, J. (1987). *Indian philosophy (vol. I)*. Calcutta: New Central Book Agency.

Sitaram, K. S. (2004). South Asian theories of speech communication: Origins and applications in ancient, modern, and postmodern times. *Human Communication: A Journal of the Pacific and Asian Communication Association, 7*(1), 83-101.

Swahananda, S. (2001). *Hindu symbology and other essays.* Chennai: Sri Ramakrishna Math.

Taber, J. (1989). Are mantras speech acts? The Mimamsa point of view. In H. P. Alper (Ed.), *Mantra* (pp. 144-164). Albany, NY: State University of New York Press.

Tewari, I. P. (1992). Indian theory of communication. *Communicator: Journal of the Indian Institute of Mass Communication, 27*(1), 35-38.

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

Thirumalai, M. S. (2006). Communication across castes. *Language in India, Vol. 6.* Retrieved May 1, 2009 from http://languageinindia.com.

Timm, J. R. (1992). *Texts in context: Traditional hermeneutics in South Asia.* Albany, NY: State University of New York.

Wilke, A., and Moebus, O. (2011). *Sound and communication: An aesthetic cultural history of Sanskrit Hinduism.* Berlin: Gruyter.

Woelfel, J. W. (1987). Development of the Western model: Toward a reconciliation of Eastern and Western perspectives. In D. L. Kincaid (Ed.), *Communication theory: Eastern and Western perspectives* (pp. 299-318). San Diego, CA: Academic Press.

Yadava, J. S. (1987). Communication in India: The tenets of sadharanikaran. In D. L. Kincaid (Ed.), *Communication theory: Eastern and Western perspectives* (pp. 161-171). San Diego, CA: Academic Press.

Yadava, J. S. (1998). Communication research in India: Some reflections. In J. S. Yadava and P. Mathur (Eds.), *Issues in mass communication: The basic concepts* (pp. 177-195). New Delhi: IIMC.

Zaehner, R. C. (1992). Introduction. *Hindu scriptures.* London: David Campbell Publishers.

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्राक्कथनबाट

वैदिक दर्शनको अनुशीलन गर्नेहरूका लागि दार्शनिक कुमारिल भट्ट सदैव स्मरणीय, वन्दनीय, अनुकरणीय रहिआएका छन्। हिन्दू जीवनपद्धतिमा व्यावहारिक वा लौकिक सन्दर्भमा भाट्टमतलाई नै आधिकारिक मानी "व्यवहारे भाट्टनयः" भनी उनको अत्युच्च मूल्याङ्कन गरिएको छ।

यस पुस्तकले महान् दार्शनिक कुमारिल भट्टको जीवनी र उनको चिन्तनका केही पक्षलाई उजागर गर्ने विश्वास मैले लिएको छु। सङ्क्रमणमा रहेको नेपाल राष्ट्र एवं नेपाली समाजले महान् दार्शनिक आचार्य कुमारिल भट्टलाई चिन्नु, बुझ्नु र उनका चिन्तनका प्रकाशबाट आलोकित हुनु अत्यावश्यक छ भन्नेमा पनि म विश्वस्त छु।

ISBN 978-993728831-6

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मूल्य रु २००/-

9 789937 288316